LE NATURALISME PRAGMATISTE
expérience, langage et action sociale

esquisse

Introduction

Le pragmatisme a trouvé dans le darwinisme le principe d'une naturalisation dont l'originalité peut être appréciée à la lumière des débats qui ont successivement marqué la philosophie du langage et de l'esprit. Le présent ouvrage, issu des conférences proposées dans le cadre d'un séminaire qui s'est tenu à Venise en avril-mai 2012, vise à en mettre en relief les aspects les plus significatifs, en analysant la contribution que les penseurs pragmatistes ont apportée à l'examen de questions qui sont au croisement de la philosophie et des sciences sociales, sous l'angle d'une philosophie visant à préserver les ressources de la critique dans le monde contemporain[1].

La philosophie européenne a été durablement traverséee par une multitude de divisions dont l'opposition du rationalisme et de l'empirisme, de l'idéalisme et du matérialisme, du mécanisme et du vitalisme, offrent d'évidents exemples. À ces divisions correspondent la plupart des dualismes, voire des antinomies qui s'expriment dans les crises propres au XX^{e} siècle, et jusqu'à l'opposition convenue de la « philosophie analytique » et de la « philosophie continentale »[2].

Ces divisions demeurent présentes, bien qu'elles se soient déplacées, dans les discussions actuelles en philosophie du langage ou de l'esprit; elles font aussi l'objet d'un effort de résolution qui met au premier plan les tentatives de naturalisation visant à réinscrire le champ autonome de la pensée ou de la cognition dans le cadre des phénomènes qui appartiennent plus largement à la vie[3]. Les débats relatifs à cette situation ont souvent pris un tour technique, auquel les sciences ont contribué (la psychologie, la neurophysiologie, etc.) ; ils portent également l'héritage des évolutions qui ont orienté la réflexion dans des directions dont la logique, la philosophie du langage, la linguistique et l'épistémologie ont été parties prenantes, à contre-courant des tendances dont la phénoménologie s'est notamment rendue solidaire avec la contestation husserlienne du psychologisme, la déconstruction de la métaphysique et le développement d'une philosophie désireuse de se démarquer de l'empire que les sciences ont exercé sur la pensée.`

Le pragmatisme occupe une place particulière dans ce contexte. Les débats mentionnés y sont présents — certains de ses tenants y ont même pris une part significative[4], parfois en se désolidarisant du courant analytique, auquel ils avaient apporté une contribution, mais avec l'ambition de prendre congé des dualismes autour desquels la philosophie s'est structurée pour une très large part. Les moyens que les philosophes pragmatistes ont mis en œuvre à cette fin sont variés — autant que les tendances qui s'y sont fait jour depuis Peirce. Le naturalisme pragmatiste en constitue une composante majeure. C'est ce naturalisme qui nous servira ici de fil conducteur pour aborder les questions qui se posent aujourd'hui dans le champ du langage et de l'action.

Le naturalisme pragmatiste, que l'on a parfois confondu avec un « empirisme », vise avant tout à neutraliser les *a priori* qui ont détourné la réflexion philosophique des ressources *réelles* de la pensée humaine face à la nature — ou si l'on veut à ce qu'*il y a* — et l'ont empêché de prendre sa place, de façon intelligente et efficace, dans les affaires humaines. Sous ce rapport, le pragmatisme entre en concurrence avec des philosophies qui, depuis Hegel et Marx, ont entrepris de réconcilier la philosophie avec les conditions et les problèmes réels auxquels les hommes doivent faire face, dans les situations naturelles, sociales, économiques, politiques dont leurs possibilités d'agir sont indissociables. À la différence d'autres

---

[1] Comme la page de titre l'indique, il s'agit de l'esquisse d'un travail de plus grande ampleur dont je n'ai tenté de dessiner ici que les grandes lignes. L'option "naturaliste", au sens qui a été retenu ici, s'étend à des questions qui, outre celles qui concernent l'art, l'éthique et la politique, invitent à repenser la culture dans son ensemble, l'histoire et, bien entendu, les relations à l'environnement. Ces questions excèdent de beaucoup les ambitions limitées des présentes *Lezioni*.

[2] Cette dernière opposition épouse les dualismes mentionnés. L'analyse du langage y a contribué. Entre le thème husserlien de la « philosophie comme science rigoureuse » ou du « retour aux choses mêmes » et l'empirisme du Cercle de Vienne ou l'analyse conceptuelle, il y a toute la distance qui sépare une philosophie soucieuse de se démarquer de la science (et de l'empirisme) et une autre philosophie s'inscrivant délibérément dans un programme scientifique et une « conception scientifique du monde ».

[3] Le programme de naturalisation de l'intentionnalité en est la manifestation la plus significative.

[4] Dans la période récente, Hilary Putnam et Richard Rorty en portent témoignage.

philosophies animées des mêmes ambitions, le pragmatisme n'a pas placé ses espoirs dans une métaphysique, voire une théologie, supposée envelopper les forces vives du Concept, de l'Esprit, ni dans les potentialités d'une logique ou d'une conscience présumée à l'œuvre dans l'histoire. Il entend en un sens remettre les choses à l'endroit, avec la conscience que les renversements et les inversions de toute nature n'ont souvent fait que pérenniser les polarités qu'elles ambitionnent de surmonter. Une philosophie de la *praxis* partage avec le pragmatisme un primat accordé à l'*action*, mais si l'action devait être pensée dans son abstraction, sous des formes autonomes qui, se séparant des processus en œuvre dans la nature, perpéturaient d'une autre manière les vieux dualismes, ou si elle doit nous conduire à projeter en celle-ci les processus censés commander l'action humaine, le bénéfice ne pourrait en être qu'illusoire. Le naturalisme pragmatiste est la réponse que les penseurs pragmatistes ont apportée à ce type de dilemme.

Cépie, 25 mai 2015

-

1. *Expérience*

La leçon de Darwin

Le pragmatisme est une philosophie qui privilégie la *continuité* sur la *discontinuité*. La première manifestation que nous en connaissons ne vient pas de la philosophie, en dépit des suggestions du matérialisme, mais de la science. C'est ce que Charles S. Peirce et John Dewey se sont attachés à mettre en évidence. L'intérêt de Peirce et de Dewey pour Darwin se conjugue étroitement à leurs propres visées et aux critiques qui les sous-tendent à l'égard d'une tradition philosophique dont la métaphysique et l' « intellectualisme » constituent des composantes majeures. Pour Peirce, qui s'en explique à de nombreuses reprises, en particulier dans ses démêlés avec le « nominalisme , Darwin a introduit un bouleversement dans la pensée qui prolonge les soubresauts primitivement accomplis par la science moderne depuis Galilée. Il associe clairement la « méthode pragmatiste » à l'éclairage que Darwin a apporté sur la plupart des problèmes que la philosophie a cru résoudre en privilégiant les *a priori* en tous genres, fortement ébranlés par l'expérimentation scientifique lorsqu'elle s'est désolidarisée de la vision du cosmos que les Grecs avaient imposée depuis Platon.

En ce sens, la « leçon de Darwin » est capitale. Elle est au cœur du pragmatisme et des options qui ont été les siennes dès l'instant où Peirce l'a porté sur ses fonds baptismaux. On pourrait certes croire à une querelle de plus, dans la longue litanie des démêlés de la philosophie avec elle-même. Les arguments dont se recommandent successivement Peirce et Dewey – bien qu'ils ne soient pas tout à fait de même nature — sont néanmoins animés de la conviction que le darwinisme ouvre une ère nouvelle, et que les changements de perspective qu'il impose mettent un terme à une évolution ou à un état des choses qui avait fait de plus en plus de la philosophie une sorte de camp retranché, sans aucun rapport avec la science, le renouvellement de ses méthodes et les problèmes pratiques que se posent légitimement les hommes et les sociétés[5].

Quelle est toutefois, plus précisément, la nature de l'inspiration que le pragmatisme a trouvée chez Darwin ? Les rapports pouvant être établis à ce sujet concernent prioritairement la conception de la recherche que Peirce s'est efforcé de défendre et l'idée qu'il se faisait de la philosophie. Pour en résumer l'essentiel, c'est la notion d'*enquête* qui occupe à cet égard le premier plan. Cette idée trouve son point de départ dans une conception de la rationalité qui intègre à la « recherche du vrai » une dimension expérimentale aux termes de laquelle les démarches qui en sont constitutives jouent un rôle majeur, et les conséquences ou les effets qui leur sont liées un rôle non moins décisif, dès lors qu'on admet, comme l'indique la méthode pragmatiste, qu'une différence doit *faire* la différence, c'est-à-dire pouvoir être appréciée dans ses *conséquences* effectives et publiquement appréciables. Les deux points importants, sous ce rapport, concernent respectivement la nature de l'induction, le rôle qu'y jouent les hypothèses et la dimension pragmatique de la justification. Nos démarches intellectuelles – ainsi que nos actions pratiques

[5] Cette manière de présenter les choses pourrait faire penser que le pragmatisme prolonge les visées du positivisme, voire de l'empirisme. Il y a peut-être quelque chose de ce genre dans la manière dont les pragmatistes se recommandent de la pensée scientifique, mais il ne s'agit nullement pour eux, comme ce fut le cas chez les positivistes logiques, de substituer la science – ou une vision scientifique du monde - à la philosophie. Lorsque Peirce invoque l'esprit qui règne dans les laboratoires, il semble adopter un slogan qui n'est pas loin des velléités qui furent celles de Descartes, par exemple, dans ses *Règles pour la direction de l'esprit* ou son *Discours de la méthode*. Pourtant, les motifs qui l'animent sont de nature différente; ils plaident pour une manière de penser qui entend surtout privilégier, plus qu'une méthode universelle miraculeusement déposée dans les mathématiques ou la physique, les processus de l'enquête et adopter en toutes choses un esprit d'expérimentation qui s'éprouve aux capacités d'action sur lesquels il débouche. Pour le pragmatisme, il n'y a pas de règle qui en renfermerait d'avance la possibilité, et cette absence de règle *a priori* est à la fois ce qui commande la recherche et ce qui permet de l'étendre à des questions aussi bien théoriques que pratiques, les unes étant indissociablement liées aux autres. C'est pourquoi elle engage aussi bien la philosophie que les sciences sociales par exemple.

– s'inscrivent dans le champ plus général des rapports que nous entretenons avec notre milieu ; elles engagent des croyances, mais les « croyances » ne sont pas des états mentaux dont la qualité se déterminerait de manière interne ou par leur conformité pure et simple à des états de choses. Cette façon de voir, quoique fortement enracinée dans la plupart des conceptions de l'esprit, se traduit dans de véritables impasses. Nous n'avons pas d'accès privilégié aux états mentaux – comme Wittgenstein l'a clairement montré — et ces états mentaux eux-mêmes peuvent encore moins s'apprécier par une confrontation à des états d'une autre nature, comme *état de choses*. Nous nous trouvons à cet égard face à un type d'incapacité dont la source réside dans les *dualismes* qui structurent inopportunément notre pensée, et qui se heurte invariablement à des cercles (*regressus ad infinitum*) ne pouvant être tranchés qu'à la faveur de dispositifs de médiation qui renvoient à la vieille difficulté aristotélicienne du « troisième homme ». La validité d'un concept s'éprouve à ses *effets*, seuls réellement appréciables, c'est-à-dire susceptibles de répondre effectivement à des *critères*, comme l'indique clairement la fameuse « maxime pragmatiste » : *Consider what effects that might conceivably have practical bearings you conceive the object of your conception to have. Then, your conception of those effects is THE WHOLE of your conception of the object*[6]

Cette maxime constitue le cœur du pragmatisme de Peirce, et par conséquent de ce qu'il appelle l'enquête (*inquiry*). Le fait de sous-estimer ou d'ignorer cette dimension pratique de la connaissance provient du fait que, comme Peirce le suggère ailleurs, ceux qui ne connaissent de la science que ses résultats sont inévitablement enclins à considérer qu'une fois un résultat acquis, il fournit une représentation de l'univers ou d'un aspect de celui-ci qui nous en livre la constitution définitive, ignorant par là que les résultats ne sont qu'une étape dans la voie de la recherche, et que ces résultats sont toujours révisables parce que falsifiables[7]. L'enquête, pour Peirce, commence avec l'irritation du doute et le processus qu'elle engendre d'une "fixation de la croyance". C'est ce processus qui constitue l'enquête : « The irritation of doubt causes a struggle to attain a state of belief. I shall term this struggle Inquiry, though it must be admitted that this is sometimes not a very apt designation ».[8]

Ces aspects de l'enquête permettent de comprendre l'impulsion que Peirce dit avoir trouvé dans le darwinisme. Les démarches qui en font partie ne se résolvent pas dans des vérités *ready made*, pas plus que dans un cheminement ou un tracé qui serait lui-même, d'une manière ou d'une autre, fixé d'avance. Ce que Peirce retient de la théorie darwinienne de l'évolution réside principalement dans la démarche dont elle est issue, dans le rôle qu'elle fait jouer aux variations et au hasard et dans ce qui l'oppose aux théories fixistes. Sur le premier point, il est en effet significatif que Peirce, lorsqu'il invoque la théorie darwinienne, y voit d'abord une illustration des méthodes qu'il préconise, et qui lui semblent pouvoir être transposées sur le terrain des croyances :

> *In the evolution of science, a Darwinian mode of evolution might, forexample, consist in this, that at every recall of a judgment to the mind -- say, for example, a judgment in regard to some such delicate question as the marriage of the lergy -- a slight fortuitous modification of the judgment might take place; the modified judgment would cause a corresponding modification of the belief-habit, so that the next recall would be influenced by this fortuitous modification, though it would depart more or less from it by a new fortuitous modification. If, however, by such summation of modifications an opinion quite untenable were reached, it would either be violently changed or would be associationally weak and not apt to be recalled. The effect of this would be in the long run that belief would move away from such untenable positions. It is possible that such a mode of influence may affect our instinctive*

[6] Peirce: CP 8.201 Fn 3 p 158 Cross-Ref:††

[7] Peirce: CP 1.116 Cross-Ref:†† : 116. Persons who know science chiefly by its results -- that is to say, have no acquaintance with it at all as a living inquiry -- are apt to acquire the notion that the universe is now entirely explained in all its leading features; and that it is only here and there that the fabric of scientific knowledge betrays any rents. / Peirce: CP 1.117 Cross-Ref:†† : 117. But in point of fact, notwithstanding all that has been discovered since Newton's time, his saying that we are little children picking up pretty pebbles on the beach while the whole ocean lies before us unexplored remains substantially as true as ever, and will do so though we shovel up the pebbles by steam shovels and carry them off in carloads. An infinitesimal ratio may be multiplied indefinitely and remain infinitesimal still.

[8] Peirce: CP 5.374 Cross-Ref:†† §4. THE END OF INQUIRIE 374.

> *feelings; but there can be nothing of this sort in science, which is controlled and exact. But another sort of Darwinian evolution undoubtedly does take place. We are studying over phenomena of which we have been unable to acquire any satisfactory account. Various tentative explanations recur to our minds from time to time, and at each occurrence are modified by omission, insertion, or change in the point of view, in an almost fortuitous way. Finally, one of these takes such an aspect that we are led to dismiss it as impossible. Then, all the energy of thought which had previously gone to the consideration of that becomes distributed among the other explanations, until finally one of them becomes greatly strengthened in our minds.*[9]

La sélection naturelle, ainsi que le rôle qu'y jouent à la fois le hasard et l'hérédité lui semblent également remarquables et généralisables :

> *The theory of Darwin was that evolution had been brought about by the action of two factors: first, heredity, as a principle making offspring nearly resemble their parents, while yet giving room for "sporting" or accidental variations -- for very slight variations often, for wider ones rarely; and, second, the destruction of breeds or races that are unable to keep the birth rate up to the death rate. This Darwinian principle is plainly capable of great generalization. Wherever there are large numbers of objects having a tendency to retain certain characters unaltered, this tendency, however, not being absolute but giving room for chance variations, then, if the amount of variation is absolutely limited in certain directions by the destruction of everything which reaches those limits, there will be a gradual tendency to change in directions of departure from them. Thus, if a million players sit down to bet at an even game, since one after another will get ruined, the average wealth of those who remain will perpetually increase. Here is indubitably a genuine formula of possible evolution, whether its operation accounts for much or little in the development of animal and vegetable species.*[10]

Sous ces différents rapports, la « leçon de Darwin » se conjugue à une inspiration qui est en même temps celle de l'anti-cartésianisme de Peirce et de son souci d'accorder la philosophie à l'esprit qui « règne dans les laboratoires ». Cet « esprit » n'est pas celui qui a historiquement retenu l'attention des différentes versions du positivisme.[11] Chez les philosophes pragmatistes, pour l'essentiel, la remise en cause associée au nom de Darwin revient à s'opposer à tout « principe » *a priori, primitif* ou *absolu*.[12] Elle s'articule, à ce titre, à un choix qui récuse toute forme de « fixisme » et toute inspiration parménidienne. Elle autorise, en outre, en particulier chez Dewey, une réinterprétation de l'histoire de la philosophie, pour ne pas dire de l'esprit humain, qui tend à mettre en lumière les *circonstances* à la faveur desquelles un privilège a été accordé au *stable* par rapport à l'*instable*, au *fixe* par rapport aux processus *évolutifs*. La contrepartie en est l'importance accordée aux conditions historiques liées à cela : le pragmatisme est un *historicisme*, si du moins cela veut dire que tout n'est pas possible en même temps, avec pour conséquence l'idée que la

---

[9] *Peirce: CP 1.107.*

[10] *Peirce: CP 6.15 Cross-Ref:††*

[11] C'est un constat qu'autorisent aussi bien le positivisme de Comte que le positivisme issu du Cercle de Vienne. Il y a une conséquence directe à cela : la recherche d'un point de vue qui, sans céder à quelque impulsion métaphysique, permette néanmoins de soustraire les théories scientifiques aux aléas du temps et de l'histoire. Les « méthodes » mises en œuvre à cette fin sont ordonnées à un type de justification qui en témoigne, en ce qu'elles privilégient la recherche de lois dont la validité se mesure exclusivement à un accord avec les faits. Ce faisant, elles entérinent une conception du vrai qui se heurte aux remaniements que les « faits » eux-mêmes imposent parfois, et qui de toute façon pérennise la double polarité que les philosophies du sujet avaient introduites en distinguant le sujet de l'objet. La question du vrai est évidemment au centre de ce débat. L'inspiration darwinienne est tout autre. L'évolution, chez Darwin, débouche sur une philosophie des variations qui inscrit la connaissance elle-même dans un processus dont la conséquence, par rapport à la vision traditionnelle de la connaissance et du vrai, est d'inscrire la falsibiabilité dans la définition de la science, et de substituer l'enquête à l'adéquation supposée de l'esprit ou de l'entendement et de la « réalité », pensée dans son indépendance. Le « réalisme » de Peirce lui-même intègre le procesus de la recherche à la définition de la science, puisque l'adéquation de la pensée et du réel ne se concoit que comme une « limite idéale » de la recherche.

[12] Et leurs différentes variantes, de l'e *idos* au sujet cartésien ou aux catégories kantiennes de l'entendement pur. Un cas particulier doit être toutefois réservé au *Geist* hégélien qui réclame un commentaire particulier, en ce qu'il est l'expression de la volonté d'en finir avec les dichotomies de la pensée « abstraite », combat qui n'est pas sans rapport avec l'inspiration du pragmatisme, en tout cas chez Dewey.

philosophie doit par conséquent répondre à son temps, et se réformer en fonction des potentialités de celui-ci[13].

Cette dernière idée n'est certes pas propre au pragmatisme ; Hegel et Marx ne disent apparemment pas autre chose. Elle inscrit la philosophie dans une « relativité » qui semble même dissoudre la philosophie dans les contingences de l'histoire. Elle est également plus propre à Dewey qu'à Peirce ou à James, et elle se conjuguera ultérieurement à l'impossible « point de vue de Dieu », présente chez les pragmatistes plus tardifs comme Rorty ou Putnam, sous d'autres influences auxquelles le devenir de la philosophie analytique est étroitement lié. Elle ne serait toutefois pas entièrement compréhensible si elle n'était subordonnée à deux composantes majeures du pragmatisme : le fait que les idées trouvent un accomplissement dans le temps et dans l'*action* (elles ne peuvent en être qu'arbitrairement et funestement séparées), que c'est seulement de cette manière qu'elles font la différence, et que la seule tâche que la philosophie puisse se proposer réside dans la contribution qu'elle peut apporter à un enrichissement significatif des conditions de la vie humaine. Il s'agit d'un aspect majeur du "darwinisme" de Dewey.

En posant la question des « espèces » comme le fruit d'une évolution soustraite à toute téléologie, et en subordonnant leurs principales caractéristiques, telles qu'elles peuvent être décrite et connues, à une évolution qui accorde toute leur part à la sélection et au hasard, Darwin a ouvert la voie à une manière de penser qui va à contre courant des principes autour desquels la tradition philosophique s'était constituée (selon diverses variantes) : elle renonce à tout principe censé renfermer de toute éternité la cause (ou la raison[14]) de ce qui existe tel que cela existe ; elle relie ce qui existe à une évolution faite de variations, sur la base d'une continuité qui disqualifie les polarités simples ; elle substitue aux inépuisables débats qui ont dominé l'histoire de la philosophie un déplacement aux termes duquel les questions qui sont liées à cela peuvent être non pas résolues mais dissoutes ou abandonnées ; elle rend la philosophie solidaire d'un contexte d'appréciation qui en éclaire les choix et la valeur (sous un double rapport, celui de l'explication de ses errances ou de ses « sophismes », et celui des tâches qui s'imposent à elle dans le présent. C'est en cela que la philosophie est appelée à descendre de son piédestal pour s'aquitter de nouvelles tâches qui engagent sa responsabilité dans l'avenir du monde.

Si l'on en juge à partir de ces quatre points, on voit mieux ce qui distingue l'inspiration darwinienne du pragmatisme de l'inspiration que d'autres philosophies y ont trouvée. Par exemple, par rapport au premier point, une philosophie comme celle de Nietzsche opte pour une philosophie du devenir et, au titre de la « sélection naturelle », concentre son attention sur une distinction de la « force » et de la « faiblesse », de l' "affirmatif » et du « réactif », faisant ainsi de la « volonté de puissance » un principe immanent à la vie. Il suffit de comparer la vision nietzschéenne de l'histoire de la philosophie à celle que propose Dewey pour apprécier la différence.

Le principal aspect sous lequel la « leçon de Darwin » aboutit à une « transformation de la philosophie » concerne l'*enquête*, au sens que Peirce a primitivement donné à ce mot. Le darwinisme de Nietzsche, en dépit de ce qui l'apparente au pragmatisme à certains égards, s'est exprimé dans une *diagnosis* qui, à la différence de la méthode *pragmatiste*, ne se prolonge pas dans une *prognosis*. La pensée de Nietzsche est proche en cela de celle de Freud, et de manière générale des « philosophies du soupçon ». Elle aboutit, comme celles-ci, à disqualifier le point de vue des agents. On ne trouve précisément rien de tel chez Peirce, chez Dewey ou chez James. On doit ici se souvenir de ce que Peirce a exposé dans ses écrits sur la croyance. Le point de départ de l'enquête réside dans une *situation* qui met en tension des croyances — des *habitudes d'action*, selon la fomule de Bain — et qui se prolonge dans un processus destiné à « fixer la croiyance »[15]. Cette idée, à tous égards capitale à la fois pour comprendre la critique peircéenne de la tradition cartésienne en philosophie, autant que le sens même de la « méthode pragmatiste » fondée sur la considération des effets de nos conceptions, est directement liée à ce que Darwin a mis en évidence en

[13] On ne manquera pas d'y voir un écho de l'hégélianisme.
[14] La mise en cause concerne ce que Leibniz a appelé le « principe de raison suffisante ».
[15] C.S. Peirce, [1878] et [1879].

examinant les conditions qui introduisent des variations dans l'environnement naturel des organismes, et entraînent des réadaptations, constitutives des formes prises par leur évolution, dans le champ de la vie. Ce qui se produit, non seulement n'est pas la manifestation d'un « plan » préalable — d'un *design* intelligent[16] —, mais la conséquence de conditions qui s'inscrivent dans un champ d'interactions entre l'organisme et le milieu. Ce qui vaut — si c'est le cas — pour le processus vital vaut également pour les idées : l'adaptation en est la clé de voûte — et la pierre de touche, comme l'observe Dewey : nos croyances sont soumises aux conditions qui leur sont imposées et aux rapports qu'elles entretiennent entre elles, ce qui signifie qu'elles n'ont pas de valeur intrinsèque et que la signification qu'elles prennent se mesure à l'état d'équilibre qu'elles justifient ou qu'elles demandent à atteindre. C'est un point que souligne Dewey, en faisant valoir qu'aucun état ne peut être tenu pour définitivement stable. La validité d'une idée se mesure à ses *conséquences*, c'est-à-dire à sa capacité de rétablir un équilibre lorsque celui-ci a été rompu.

Si l'adaptation, comprise en ce sens, s'ouvre sur d'autres méthodes pour la connaissance, autant que pour l'éthique et la politique, c'est en ce que les critères sur la base desquels nos croyances peuvent être justifiées ne reposent pas sur une *conformité* des idées (comme représentations mentales) à quelque chose qui tiendrait lieu de *donné* — on voit déjà en quoi cette notion même doit être tenue pour égarante —, mais sur une capacité à être éprouvées dans leurs conséquences. L'enquête n'est pas l'effectuation de règles établies une fois pour toutes ; les règles se déterminent en fonction des voies dans lesquelles elle s'engage ; l'*interaction* se substitue à des rapports d'*adéquation* établis selon des critères qui les transcenderaient ; les critères ne peuvent être dès lors qu'extérieurs — ils sont l'objet d'une appréciation qui doit « faire la différence », les idées étant de ce point de vue inopérantes ; un point de vue « holiste » se substitue ainsi inévitablement à une appréciation qui isolerait les éléments ou les pôles les uns des autres. Pour dire encore les choses autrement, le déplacement dont il s'agit est solidaire d'une redéfinition du statut des idées, en accord avec la définition de la croyance comme « habitude d'action » : les idées sont des « instruments » et non des « représentations »[17]. Mais cette manière de voir — et surtout de procéder — a d'autres conséquences qui permettent de distinguer la méthode pragmatiste de celles qui pourraient leur être apparentées : 1) le fait de penser en termes d'interaction et de continuité présente cet avantage d'ouvrir la pensée au possible. La philosophie tend à s'enfermer dans des alternatives paralysantes qui ne comportent généralement pas d'autre issue que ce choisir entre des termes ou des polarités qui s'excluent. Au lieu de cela, le point de vue pragmatiste consiste à laisser toujours la voie ouverte à d'autres possibilités[18] ; 2) Par là, le même point de vue laisse clairement entrevoir que les méthodes dans lesquelles la tradition philosophique et métaphysique s'est enfermée ne conduisent pas seulement à des possibilités qui se cristallisent dans des positions exclusives et absolues ; elles laissent surtout toutes choses en l'état[19]; 3) cette « inutilité » qui justifie qu'on les abandonne à elles-mêmes plaide en faveur d'une « philosophie de la

[16] Voir les débats récurrents sur l'*intelligent design*.

[17] Cf. J. Dewey [1910].

[18] Wittgenstein exprime un point de vue comparable lorsqu'il proclame lui-même avoir découvert une « méthode nouvelle de philosopher ». En philosophie, suggère-t-il, on raisonne toujours comme si l'on avait affaire, en toute chose, qu'à deux possibilités et pas une seule de plus. On ne voit pas qu'il suffit de faire varier la situation pour apercevoir des possibilités que notre habitude de raisonner en termes binaires nous masque en permanence. Il s'agit d'un point clé de sa philosophie deuxième manière, laquelle s'articule significativement à sa conception du langage comme d'un instrument qu'il convient d'aborder à partir de ses usages. Sa philosophie de la règle est étroitement liée à cela.

[19] Le point de vue pragmatiste, sous ce rapport, se caractérise en cela qu'il se refuse à entrer dans les débats traditionnels, non pas tant parce qu'ils sont insolubles que parce qu'ils sont inutiles. L'utilité se mesure évidemment à ce que nos idée changent ou ne changent pas. Le darwinisme, selon Dewey, peut paraître se prolonger dans des débats de ce genre, par exemple entre le hasard aveugle et la nécessité. Dewey y voir un « faux problème », précisément parce qu'il n'y a aucun moyen de trancher et parce qu'il ne sert à rien d'en débattre. Chaque fois qu'on est dans une telle situation, il faut changer de sujet, déplacer le sens de la question en découvrant d'autres possibilités susceptibles de faire la différence, c'est-à-dire de faire d'un problème théorique un problème pratique offrant des ressources à notre capacité de penser et d'agir. On obsevera que c'est un peu ce que suggéraient Marx et Engels dans l'idéologie allemande : « Les hommes n'ont fait qu'intepréter les monde, il convient de le changer ». Ou bien : « les hommes ne se posent jamais que les problèmes qu'ils peuvent résoudre ».

connaissance » qui intègre les conditions auxquelles elle est subordonnée dans la pratique, en un sens élargi qui intègre lui-même les « intérêts humains »[20].

Le concept pragmatiste d'expérience : enjeux et controverses

La mise en relief de ce que le pragmatisme doit à l'*Evolution des espèces*, de Darwin, ne signifie pas que d'autres influences lui soient restées étrangères. Il faudrait, pour en juger, se tourner plus spécifiquement vers celles qui se sont exercées, dans le contexte américain, sur ses initiateurs : Peirce, James et Dewey. Le premier, Peirce, a été un lecteur attentif de Kant ; James a situé ses pas dans ceux de l'empirisme ; quant à Dewey, la lecture de Hegel fut pour lui primitive et dans une certaine mesure décisive. Sous bien des aspects, les choix dont dépend leur pragmatisme font résonner ce qu'ils ont respectivement retenu des auteurs qui, à un certain moment, ont été l'objet de leur attention. Quelles que soient les différences qui en résultent dans leur inspiration respective, il reste que la méthode de pensée à laquelle ils ont donné naissance — le pragmatisme s'est toujours présenté comme une « méthode », au moins primitivement — est restée sans équivalent dans la philosophie européenne et que curieusement, c'est plus dans le champ des sciences ou de la philosophie sociale qu'elle a connu des prolongements significatifs que dans celui de la philosophie au sens étroit du terme. L'impulsion que le pragmatisme a trouvée dans le darwinisme est en tout cas originale. Elle est à la source d'un naturalisme qui demande à être spécifié dans ses prolongements. La notion d'expérience, dans le sens qu'elle prend chez John Dewey, en constitue une pièce maîtresse.

Aucun mot ne se prête pourtant à des appréciations aussi diverses. L' « expérience », toujours philosophiquement suspecte pour une philosophie rationaliste — elle semble essentiellement faire appel à des sensations ou à des faits — est ce que les penseurs empiristes ont opposé, depuis Locke et Hume, mais aussi à partir d'une vision de la science qui date de Bacon, à l'*inné*, à l'*a priori*, au nom d'une pensée déjà soucieuse de rompre avec des formes de spéculation qui paraissaient de moins en moins adaptées aux promesses se faisant jour dans les sciences de la nature. Kant, dans l'histoire de la philosophie moderne, apporte le témoignage de l'exigence dont les empiristes s'étaient faits les défenseurs, mais aussi des menaces que les concessions des empiristes faisaient peser sur l'idée même de la science, nécessairement liée à l'universel à ses yeux. Souvenons-nous de cette maxime dans laquelle tout se concentre : « toute connaissance commence avec l'expérience, mais elle n'en dépend pas », car si des « concepts sans intuition sont vides », « des intuitions sans concepts sont aveugles ». Kant ne se doutait probablement pas qu'en maintenant ainsi la puissance constitutive des catégories et des concepts dans la connaissance, il ouvrait la voie à une crise ou à une impasse, comme on voudra, qui se prolongerait dans les débats de la philosophie du XIX^{e} et du XX^{e} siècle, que ce soit avec Hegel, Marx, Husserl ou l'herméneutique gadamérienne et heideggerienne.

Les empiristes n'en étaient pas moins sensibles à l'impossibilité de poursuivre dans la voie que la métaphysique avait tracée jusque-là, et sans doute furent-ils sensibles à ce que la science nouvelle enseignait à leurs yeux. Leur concept d'expérience leur en offrit le moyen en réhabilitant un mode de connaissance -— la connaissance sensible — qui avait été dès le départ disqualifié, pour des raisons dont les pragmatistes ont montré l'origine et les malentendus — ce fut l'une des contributions de John Dewey[21] . En cela, ils restaient toutefois en retrait de ce que la philosophie de Kant, malgré son ambiguïté ou ses entre-deux

[20] Ce point est aussi une pomme de discorde. La notion d'intérêt reçoit chez James et chez Dewey une interprétation « humaniste », voire existentielle à laquelle Peirce s'est oppposé pour des raisons qui tiennent à un rapport au vrai que Peirce maintient (vrai ≠ tenir pour vrai), là où Dewey introduit la notion d' "assertabilité garantie ». Voir Cometti [2010].

[21] L'une des manières significatives d'y parvenir consiste, non pas à en montrer la fausseté, mais à mettre au jour les motifs sous-jacents qui s'y trouvent impliqués. Il s'agit aussi d'une manière de faire qui doit certainement beaucoup au sytle de pensée darwinien : « comment en est-on arrivé là ». C'est ce que le pragmatisme partage avec la déconstruction et la pensée généalogique. S'y opposent toutes les philosophies pour lesquelles une preuve passe par l'argumentation. Il est vrai, toutefois, qu'à la différence des styles mentionnés, le souci des pragmatistes est moins de dénigrer que d'ouvrir la voie à des perpectives plus prometteuses. Le pragmatisme conserve en ce sens une dimension constructive. Le monde ne se trouve pas; il se *fait*.

permettait du moins de préserver, à savoir le fait que la science soit une *construction*. La connaissance ne se « trouve » ni ne se « découvre » ; elle se construit. Mais bien entendu, cette situation ne fait probablement que refléter les impasses auxquelles on s'expose quand on se borne à opposer un principe à un autre, sans espoir de quelque annulation, puisqu'à chaque fois les mérites comparés de l'un ou de l'autre s'annulent réciproquement.

On retrouve ainsi le genre de situation précédemment esquissée. Le défaut de l'expérience des empiristes est de n'avoir pas su opérer une naturalisation qui leur aurait vraiment permis de déplacer la question. Le modèle qui les guide est un modèle physique ou physiologique, du type stimulus-réponse, et non pas un modèle organique. C'est ce que Dewey a bien vue, au moment où il s'attaque à la question de l' « Arc réflexe »[22]. Sans entrer ici dans les détails que cette référence exigerait, observons que ce qui manque au concept d'expérience des empiristes, c'est à la fois ce que pourtant la science moderne met en évidence dans ses démarches, et ce qu'une pensée holiste et interactionniste permet de saisir plus clairement, à savoir que la connaissance et l'expérience sont prises dans un seul et même mouvement qui ne peut qu'être occulté par une attention portée à ce que nos analyses nous poussent à abstraire. Il en va un peu ici comme chez Hegel : c'est une caractéristique de la pensée abstraite — Hegel dit aussi de la « pensée finie » — que d'isoler les termes d'une relation ou d'un processus pour les penser *séparément* et les investir du principe crédité du pouvoir de produire cette relation. Autrement dit, si l'expérience est première, ce n'est pas au sens où les empiristes l'entendent, c'est-à-dire comme source primitive des sensations ou des impressions auxquelles nous devons nos idées. Si l'expérience est première, c'est plutôt en ce qu'elle est constituée des interactions qui relient les êtres vivants à leur milieu, et plus généralement des points sur lesquels se fixent les processus constutifs de la vie (naturelle ou sociale). Les « idées » ne naissent pas sous l'effet de ce qu'impriment en nous les sensations (comme causes de ces effets) ; elles sont partie prenante, au même titre que n'importe quel équipement pouvant fournir un être vivant, des processus d'interaction qui conduisent l'organisme à se comporter de telle ou telle manière, dans ses échanges avec un environnement auquel il lui faut s'adapter.

Les empiristes n'ont pas su *naturaliser* leur concept d'expérience, et peut-être fallait-il en effet attendre Darwin pour cela. Peirce, en qui l'on pourrait voir un philosophe empiriste, ne commet pas cette erreur. Le sens qu'il donne au mot « expérience » — lequel ne se popularisera à vrai dire qu'avec James, puis avec Dewey — est celui d'une *expérimentation*, ce qui est beaucoup plus conforme à ce qu'il croit trouver dans les sciences. Or l'expérimentation est un processus à la faveur duquel, précisément, les idées s'échangent avec le contexte dans lequel elles interviennent, toujours à titre d'hypothèses, sous l'effet d'un processus d'abduction, exposées aux révisions que le processus de l'enquête appelle[23]. Une idée, en ce sens, n'est vraie ou ne peut se voir reconnaître une valeur que dans la mesure où elle est partie prenante de ce processus[24]. En tant que telle, considérée dans ses propriétés supposées intrinsèques, elle est vide ou seulement potentiellement intéressante, mais c'est alors par la projection qu'elle autorise d'une *fonction* dans un processus effectivement mis en oeuvre.

L'expérience, on le conçoit, n'a donc pas le même sens — que ce soit comme expérimentation ou comme champ d'interactions — chez les empiristes ou en phénoménologie et chez les pragmatistes. Les premiers ont subordonné ce concept à une relation qui présuppose un donné et agit sur le modèle simple (mécaniste) de la cause et de l'effet ; les seconds en ont fait l'expression du vécu de la conscience en se rendant ainsi tributaires d'une philosophie de l'ego et de la conscience liée à une investigation sur les essences. Ils se sont ainsi rendus tributaires, les uns, de ce que Peirce dénonçait sous le reproche de « sensationnalisme », et les autres d'un mentalisme, soucieux de se démarquer de la psychologie; mais dans

[22] Cf. J. Dewey [1896].

[23] Ce qui distingue l'abduction de l'induction est ici de première importance. L'induction ne fait que projeter du connu sur l'inconnu. L'abduction invente.

[24] Il est à peine besoin de dire que nous sommes ici à l'orée d'une conception procédurale de la rationalité dont un philosophe comme Habermas tirera toutes les conséquences pour les problèmes de philosophie sociale et dans sa conception de l'agir communicationnel.

les deux cas ils ont entériné, bien que ce soit en essayant de leur échapper, les dualismes dans lesquels la philosophie s'est le plus souvent égarée.

Peirce, James et Dewey sont loin de s'être engagés dans des voies de ce genre, ce qui explique non seulement les différends qui existent entre eux, mais les débats surgis ultérieurement au sein du pragmatisme lui-même, en relation avec la question du langage. Pour ne s'y arrêter que quelques instants, dans la mesure où les problèmes que posent James nous intéressent moins que les perspectives ouvertes par le concept deweyen d'expérience, William James, soucieux de prendre congé des dualismes qui encombraient à ses yeux l'empirisme, s'est attaché à le dépasser — quoique au nom de l'empirisme — en étendant ce que les empiristes avaient conçu au concept de relation. De ce point de vue, comme on peut déjà le voir chez Locke à propos des idées innées (dans le cartésianisme), les empiristes ont ainsi rompu avec les prestiges inexplicables de l'*a priori* et/ou de l'*inné*, dans un souci d'intelligibilité que la métaphysique cartésienne avait à leurs yeux compromis. Leur second mérite, toujours selon James, est d'avoir abordé ces problèmes en mettant au centre de leur analyse les *relations*. Ce progrès dans l'analyse philosophique possède cependant sa contrepartie dans une sorte de point aveugle, en ce que les relations comme telles sont soustraites à l'explication dont elles fournissent le moyen. L'empirisme radical est cette solution qui consiste à subordonner les relations elles-mêmes à l'expérience, c'est-à-dire à poser qu'elle s'y applique, au même titre que leurs corrélats (les sensations d'un côté, les idées de l'autre).

En étendant ainsi le concept d'expérience aux relations, James a neutralisé les dualismes dont l'empirisme était resté solidaire, tout en éradiquant toute conception d'un « esprit » qui conserverait en lui une puissance spécifique propre. Pour dire les choses rapidement, il a réintègré les facultés humaines dans un horizon débarrassé de toute transcendance: « le serpent humain recouvre toute chose »[25]. Cette dernière formule prête certes à confusion, car elle pourrait faire croire à une variante de l'idéalisme. En réalité elle est surtout une expression de l' « humanisme pragmatiste » et elle signifie qu'il n'existe pas de faculté ni de principe soustrait à l'expérience, et par conséquent aux processus qui agissent dans le monde. On observera toutefois que si cette position s'accorde également avec son pragmatisme et avec l'idée qu'on ne peut juger de la validité d'une idée ou de la vérité qu'à la lumière de leurs conséquences — de leurs *effets pratiques* —, l'humanisme de James reste encore en retrait d'une naturalisation que sa conception du pragmatisme n'a pas réellement intégrée. La philosophie de James est un immanentisme et un pluralisme, pour des raisons qui l'opposent au monisme métaphysique (son « empirisme radical » en fait partie »), mais ce qu'il établit dans *Le pragmatisme* reste passablement empreint de concessions à la tradition philosophique qu'il ambitionnait pourtant d'abandonner[26]. Le fait, par exemple, d'inclure la continuité postulée dans le modèle de l'évolution au sein même de la conscience — *stream of consciousness* — dit en même temps ce qu'il doit à l'influence de Darwin et ce qu'il lui soustrait, puisque la conscience elle-même n'est pas réintégrée – ne fût-ce que comme problème - aux processus du vivant.

Cette ambiguïté est absente du concept deweyen d'expérience. Ce point est d'importance et l'article de Dewey sur l'arc réflexe constitue un pas important. Il est significatif que Dewey, bien qu'il ne parle pas de conscience, au sens strict, pose le problème du Soi dans sa relation à l'environnement, et il n'est pas moins significatif que Mead se réfère explicitement au concept deweyen de l'arc réflexe lorsqu'il aborde la question du Soi. Nous en verrons les conséquences pour une philosophie de la société et de la culture, là où tendent à se réimposer les dualismes liés à la notion d'individu. Pour l'instant, il convient de se tourner vers le concept d'expérience. Cette notion, d'abord imposée par James, au sens qui vient d'être mentionné, est sans nul doute l'une des pièces maîtresse de la philosophie de Dewey. Elle joue un rôle majeur dans son livre *L'art comme expérience* ; elle est au cœur de l'ouvrage qui, à ses yeux, renfermait l'essentiel de sa philosophie, celui où il a tenté d'en offrir la vision la plus construite, et peut-être la plus métaphysique : *Expérience et nature*[27].

---

[25] W. James [1907].
[26] W. James [1912].
[27] Voir Rorty [1982].

Le continuisme deweyen

L'expérience, conçue à partir de l'ensemble des « transactions » dans lesquelles se concrétisent les échanges du vivant avec son milieu, constitue comme le sol – celui sur lequel la bêche se retourne – sur lequel émergent les caractères qui spécifient, quant à leurs différences et ce que nous considérons comme leur « nature » les êtres vivants, les êtres humains, comme les autres. C'est ce concept qui assure la continuité postulée par Dewey entre les formes « animales » et les « formes humaines ». Conformément à ce que suggère la théorie darwinienne de l'évolution, le fait de raisonner en ces termes conduit à substituer à un essentialisme des « espèces » ou à un « fixisme » qui les rétablirait, les processus présupposés par les formes « fixes » que nous identifions dans le réel tel que nous l'appréhendons. C'est ce qui explique que, pour Dewey, la philosophie doit effectuer une sorte de révolution copernicienne ou plus exactement « darwinienne ». De même que Kant avait plaidé pour un renversement aux termes duquel le point de vue du sujet doit se substituer à celui de l'objet (l'objet se règle sur le sujet et non pas le sujet sur l'objet, contrairement à ce que laissait supposer l'empirisme), pour Dewey, les attributs présumés des objets doivent être conçus à la lumière des *processus* dont ils sont solidaires, et auxquels ils doivent précisément les caractères que nous leur attribuons. Aucun, en ce sens ne peut être soustrait à l'expérience — constituée de ces processus — au point de servir de principe d'explication à ce que nous observons dans la nature. C'est pourquoi Dewey insiste constamment sur les *événements*. Et c'est également pourquoi il opère en effet un renversement dans l'ordre de la méthode et de la réflexion. L'expérience n'est pas la manifestation ou l'effet d'une instance qui en serait indépendante, que ce soit l'esprit ou la constitution intrinsèque de ce qui s'y qualifie ; elle en est au contraire la condition. Les empiristes attribuaient à la nature la source de nos sensations, et par là des idées, en postulant implicitement une « nature de la nature » et en faisant confiance à l'idée d'idée. Le rationalisme, dans ses différentes variantes, attribuait à l'esprit et à la raison l'origine non seulement des idées mais de la nature, en un sens, puiqu'il lui attribuait les caractères que nos idées permettent d'inférer. En un sens, l'idéalisme, celui de Hegel, en représentait probablement la solution la plus conséquente, en ce qu'il inscrivait les dualismes dans une dialectique permettant à l'esprit, en fin de compte, de se reconnaître dans ses productions.

Dewey n'a pas été insensible à l'idéalisme de Hegel. Darwin l'a toutefois convaincu qu'à la dialectique et à une phénoménologie de l'esprit il convenait de substituer l'horizon des échanges des organismes avec leur milieu. Ce déplacement de l'esprit sur le terrain de la vie peut évidemment laisser perplexe. On peut se demander : 1) Faut-il voir dans cette « substitution » un principe d'explication ? et dans ce cas 2) jusqu'à quel point cette « explication » est à même d'intégrer tout ce dont elle a la charge ? 3) la naturalisation annoncée ne s'achève-t-elle pas dans une métaphysique dont la légitimité n'est pas plus assurée que les options auxquelles elle s'oppose ? En d'autres termes, la méthode pragmatiste ne bascule-t-elle pas dans ce dont elle avait pour but de s'affranchir ? 4) Enfin, si l'on devait en juger à ses effets, quels bénéfices est-il permis d'en escompter ?

A) Manifestement, la notion d'*expérience*, dans la version que Dewey en propose, peut se prévaloir d'un déplacement de nature à prendre congé des interminables débats dans lesquels la philosophie s'est souvent enfermée (la série des oppositions en « isme »). Elle consiste à placer sous un nouvel éclairage les positions dont le champ de la discussion philosophique est investi. La stratégie adoptée consiste à prendre ces positions à revers, à contre-jour, pour en mettre à nu les ressorts ignorés. Mais qu'ont fait d'autre, même si c'est avec d'autres moyens, Kant, Hegel, Marx, etc. ? Il se peut qu'avec Kant la philosophie soit entrée dans un âge qui aura essentiellement consisté à traquer ce que les positions en apparence les plus convaincantes s'emploient à masquer, et de ce point de vue la philosophie de Dewey peut paraître en offrir un prolongement. Dans quelle mesure l'expérience ne joue-t-elle pas ici le rôle d'un fondement, au sens des conditions de possibilité, déplacées pour la circonstance vers un naturalisme et une « philosophie de la nature » ? D'autre part, entre une philosophie qui situe ses analyses à la lumière des processus inhérents à la vie et une philosophie qui opte davantage pour une vision *ready made* de l'univers, comment choisir ?

Deux réponses courtes, au bénéfice de Dewey : les conditions dont il s'agit ne présentent pas la forme habituelle ; elles demeurent ouvertes à des transformations ; elles intègrent par conséquent des

potentialités dont aucune philosophie ne permet de préjuger. L'expérience, en ce sens, ne joue pas le rôle d'un principe *transcendantal* et encore moins *transcendant*. Ensuite et surtout, l'appel fait à la théorie darwinienne de l'évolution plaide « scientiquement », ce qui signifie peut-être, que l'appel à l'expérience « naturalisée » peut se recommander à la fois d'un mode de pensée accordé à ce que les évolutions scientifiques nous imposent de penser, sans que cela s'apparente à un positivisme pur et simple, et d'une meilleure intelligibilité des différents champs de l'expérience, sur un plan pratique et social. Le principe pragmatiste des différences qui *font* la différence, c'est-à-dire des effets pratiques des hypothèses et des théories est un critère.

Ces observations lèvent-elles toutes les ambiguïtés ? Elles invitent à penser que la philosophie de l'expérience de Dewey ne doit pas être prise pour spéculative ou intellectualiste, au sens que les pragmatistes n'ont précisément cessé de déplorer. En outre, si l'expérience constitue le filtre dans lequel les philosophies concurrentes sont appelées à se décanter, comment justifier le point de vue qui s'en réclame ?

b. Le « principe de continuité » qui en est apparemment la pièce maîtresse doit pouvoir s'étendre aux formes d'évolution de la vie tenues pour supérieures, et il doit permettre d'offrir une autre conception de ce que la philosophie et peut-être l'humanité tout entière s'est représentée comme propre à l'homme et aux sociétés humaines. Dans *Expérience et nature*, Dewey s'y emploie à travers une relecture de la philosophie qui place ses principes sous l'éclairage de conditions historiques, culturelles et sociales, et en procédant à et égard d'une manière qui tend à mettre en lumière les illusions constitutives de l'esprit humain.

c. Cela suffit-il à dissiper l'impression d'une inspiration métaphysique, dut-elle emprunyer le détour d'un appel à la Nature? Nous sommes apparemment assez loin de la méthode pragmatiste de Peirce, laquelle s'appliquait à redéfinir essentiellement les concepts de l'enquête. Peirce s'était déjà désolidarisé de James, dont le concept de « satisfaction » lui semblait dénaturer ses propres intentions en laissant une place indéterminée au « sentiment » ; dans *Expérience et nature*, la possibilité d'apprécier les effets pratiques des concepts tend à se diluer dans un champ tellement large que l'application peut en paraître tout autant problématique. Il ne faut toutefois pas en sous-estimer la portée. L'extension que recouvre la notion d'expérience, appliquée comme elle l'est, n'est pas étrangère au concept de l'enquête ; elle ne lui est pas incompatible, mais surtout elle s'accorde avec l'idée que les démarches, tout comme l'enquête, ne sont pas réservées aux questions qui touchent à la connaissance. La philosophie ne peut s'apprécier aux seuls débats de spécialistes ; il lui appartient de forger les instruments les mieux adaptés à un enrichissement des conditions de la vie (dans tous les sens du terme. C'est ici le lieu de rappeler ce que Dewey observe déjà dans son étude sur l'importance de Darwin : la révolution darwinienne a permis à la philosophie de devenir *responsable*[28]. Sa légitimité ne lui vient pas – ou en tout cas pas seulement – de sa capacité à forger des théories ou des *Weltanschauungen* dignes de faire l'admiration des meilleurs esprits, pas plus que de sa contribution à la connaissance, au sens technique et étroit du terme. Lorsqu'elle s'y emploie elle s'égare. Elle lui vient de sa capacité à comprendre, dans des termes ouverts à une action – qui est toujours une action sur le monde – qui réponde au mieux aux exigences du présent et aux potentialités du futur.

Le pragmatisme est une philosophie du « futur »; elle privilégie le temps et les « chances du futur », ce qui implique aussi une vision du présent aux termes de laquelle ce que nous avons à faire, dès lors que nous nous posons la question, concerne la possibilité d'œuvrer à un avenir plus riche, plus inclusif, plus conforme à ce que nous pouvons légitimement souhaiter (c'est ainsi qu'il faut comprendre la « responsabilité »). Nous sommes comptables de notre temps et de l'avenir sur lequel il s'ouvre. Ce futur est cependant débarrassé de toute téléologie (nous sommes et nous serons ce que nous ferons) ; il n'est pas non plus centré sur l'individu subjectivisé. Cette philosophie est aussi une philosophie de la solidarité, et on comprendra, au point où nous en sommes, que la vision naturalisée de l'expérience est à la mesure de ces convictions.

---

[28] J. Dewey [1910].

d) Les bénéfices du pragmatisme se mesurent à ses effets sur notre manière d'envisager le présent et l'histoire. *Reconstruction en philosophie*, le livre de Dewey écrivit à l'issue de la Premiète guerre mondiale donne parfaitement le ton. C'est pourquoi, chez Dewey, la place primordiale revient à l'éducation, pierre de touche de la démocratie. Les solutions que nous pouvons envisager d'apporter aux problèmes du présent résident principalement dans ce que nous sommes à même d'entreprendre pour les générations futures.

Expérience et nature s'inscrit dans une inspiration qui le rattache à l'une des caractéristiques les plus fortes du pragmatisme de Dewey, et dans une certaine mesure du pragmatisme tout court, au sens d'une philosophie ouverte sur les questions du présent ou encore, pour reprendre une expression de Rorty, de la « solidarité » et de l'"espoir social". C'est pourquoi la culture, au sens anthropologique, en constitue le cœur. C'est ce que suggèrent clairement les pages écrites, plusieurs années après la publication du livre, à l'occasion de sa réédition. Dans ces pages, Dewey se demande s'il n'aurait pas mieux fait de lui donner pour titre : *expérience et culture*. La culture représente en effet la condition majeure par rapport à laquelle se déroule la vie des individus. Les comportement individuels, en tant qu'ils sont appris, se comprennent essentiellement – mais non exclusivement – à partir de conditions qui sont celles d'une culture donnée à un moment donné. Il y a plusieurs façons de comprendre la culture. La difficulté consiste cependant, lorsqu'on s'y efforce, d'intégrer dans une même vision la fonction qu'on est à même de lui attribuer (dans sa dimension d'environnement humain — on n'a pas l'habitude de parler de « culture animale », même s'il existe des sociétés animales) et la relation qu'on est obligé de supposer avec la nature, conçue comme l'ensemble de la vie et des processus de la vie. Ce problème ressemble à celui du physique et du mental ou de l'âme et du corps, et l'on comprend qu'il puisse se conjuguer à des dualismes de fonction comparable. L'une des figures de ce dualisme est celle qui pose la culture dans son entière autonomie et s'efforce d'en appréhender les lois propres, par exemple en faisant de ce lois des effets de structure qu'on pourrait étudier à la lumière des institutions ou du langage (cette position a sa contrepartie (réductionniste) dans la conception qui fait de la culture l'émanation de la nature, comme dans la sociobiologie). Dans un cas la culture est quasiment indépendante de la nature, dans l'autre elle lui est entièrement subordonnée, posiition qui se heurte au simple fait de la pluralité des cultures, sauf à épouser une théorie de la nature qui en fournisse une explication, comme ce fut le cas des théories raciales.

Le naturalisme pragmatiste se heurte à cet écueil. Il lui faut assurer en même temps l'autonomie que réclame la culture, du point de vue de ce que l'homme en tire et qu'il ne doit pas à la nature (à côté bien entendu de tout ce qu'il lui doit), et il lui faut la comprendre dans un rapport à la nature qui ne relève pas d'une pure et simple réduction. Le type de continuité que suppose Dewey, sa manière de comprendre les « interactions » répond à cette exigence. La culture est un produit de l'évolution, au sens où elle s'inscrit dans la continuité du vivant, mais comme l'un de ses produits élaborés (de la même façon que les processus immanents à la vie produisent des organismes d'une plus ou moins grande complexité qui possèdent de ce fait des facultés d'adaptation propre, plus ou moins souples et efficaces. L'intelligence en fait partie, chez l'homme comme chez l'animal). Une manière d'aborder cette question consiste à penser les rapports du langage et de l'expérience. L'expérience est dans la continuité du vivant, c'est du moins ce que postule la définition que Dewey en donne. Le langage est une curiosité qui n'existe pas universellement, et qui peut paraître, par conséquent, une particularité humaine. La plupart des théories ou des philosophies du langage l'ont abordé de cette façon, c'est-à-dire en réintroduisant par cette porte l'autonomie de l'esprit et les dualismes que cela entraîne, y compris les théories de l'origine du langage qui ont pourtant abouti, avec le romantisme, à distinguer sur cette base deux régimes ontologiques des langues. C'est vers cette question qu'il faut maintenant se tourner.

2. Langage

Le pragmatisme « classique » est antérieur au « tournant linguistique » et à l'importance que le langage a acquise, depuis les années soixante, dans les sciences sociales et humaines, ainsi qu'à la transformation qui s'est opérée en philosophie, après Frege, Russell et Wittgenstein, lorsque les problèmes *philosophiques* sont apparus comme des problèmes de langage.[29] Les différents courants qui se sont fait jour depuis — ainsi que ceux qui issus du « tournant cognitif » — réclameraient une attention particulière justifiée par la variété des directions et des inspirations au gré desquelles ils se sont développés[30]. Quant aux points sur lesquels ces *lezioni* sont destinées à se concentrer — et à se limiter, les questions qui se posent aujourd'hui dans le champ social et dans celui de l'action leur sont étroitement liés. Le pragmatisme d'aujourd'hui, chez des philosophes comme Putnam, Rorty ou Robert Brandom, ou chez les sociologues qui se réclament du pragmatisme, s'est enrichi des apports de la philosophie analytique à ce sujet, ainsi que des perspectives liées aux travaux initialement issus de l'Ecole de Francfort[31]. La situation est désormais telle que le pragmatisme — les philosophies qui s'en réclament ou qui y ont puisé une inspiration — est engagé dans une discussion qui met aux prises son héritage propre, l'apport de la philosophie du langage, l'effort destiné à affranchir les sciences sociales de l'herméneutique et des « sciences de l'esprit, du structuralisme et de la sociologie traditionnelle, et les visées particulières, elles-mêmes enrichies de ce qu'elles doivent au pragmatisme, des théories de l'action communicationnelle[32].

Grosso modo, quant à l'héritage propre du pragmatisme, les perspectives qui se sont dessinées à partir de ce que révèle la lecture de Peirce, de James et surtout de John Dewey, se concentrent dans une philosophie de l'*enquête* et de l'*expérience* centrée sur la critique des dualismes qui traversent la tradition philosophique et l'ont engagée dans des impasses. Cette critique demeure présente dans le pragmatisme contemporain — il s'agit d'une constante, la plus significative —, qu'elle opère à la manière d'une thérapeutique ou qu'elle s'attache à se développer, de manière plus substantielle, dans des options théoriques[33], mais il lui a fallu faire face à une exigence d'intégration du langage et des conséquences de cette intégration. Cette « intégration », en elle-même problématique, a introduit des tensions et une manière de poser les problèmes, qui ne seraient pas pensables sans l'apport des contributions spécifiques de la philosophie analytique, sous l'impulsion de Quine, Sellars, Goodman ou Davidson[34]. En même temps, elle l'a mis au défi de renouveler ses approches et, comme on le voit peut-être avec Brandom, de reconstruire ses principaux concepts[35].

Les termes dans lesquels ces problèmes se sont posés ont bénéficié des « reconversions » dans lesquelles se sont engagés plusieurs philosophes significatifs, comme Richard Rorty et Hilary Putnam, dans un esprit qui a été celui d'un dialogue avec des philosophies plus spécifiquement « continentales », souvent à contre-courant — il vaut la peine de le signaler — des tendances qui se sont imposées dans la philosophie analytique européenne[36]. Si l'importance qu'on est en mesure de leur accorder n'est probablement pas sans effets ou sans conséquences pour un certain nombre de questions plus

---

[29] Cf. Rorty [1967]

[30] Ces inspirations vont de l'analyse logique du langage du Cercle de Vienne aux courants wittgensteiniens et néo-wittgensteiniens, à la pragmatique issue d'Austin et aux approches développées par Quine et ses disciples.

[31] Les débats qui se sont développés entre et autour de Rorty, Putnam, Habermas et Brandom en offrent plus qu'un aperçu.

[32] J. Habermas et les positions qui en sont issues, de manière variablement critique, chez Axel Honneth [1993] ou Hans Joas [1992] pour les perspectives offertes par le pragmatisme dans les sciences sociales.

[33] Par exemple chez Rorty [1982] ou dans les travaux de Robert Brandom [1998].[1982] .

[34] Ces aspects sont particulièrement visibles chez Putnam, Rorty et Brandom. On peut y voir des effets du « tournant linguistique » et des intérêts primitivement tournés vers les questions de la logique de la connaissance, hérités du positivisme logique, même si l'un des mots d'ordre de Rorty fut de prendre congé de l' « épistémologie » ou en tout cas de son rôle prédominant dans la philosophie d'inspiration analytique.

[35] Cf. Brandom [1998].

[36] Voir Rorty [1979] ou [1982] .

spécifiquement sociales et politiques, les sciences sociales n'en ont été que rarement inspirées, en dépit de courants qui, comme l'Ecole de Chicago, sont historiquement liés au pragmatisme[37]. En revanche, la pensée sociale et politique y a trouvé l'occasion — essentiellement chez Karl-Otto Appel, et surtout chez Habermas, de surmonter les insuffisances de l'herméneutique, pour une philosophie sociale, et de se développer dans des directions qui tendent à en intégrer les ressources et à renouveler la pensée de l'action[38].

Pour le comprendre, il convient de rompre avec les voies dans lesquelles la philosophie du langage s'est souvent enfermée, et de penser dans des termes communs le langage et l'action. Les voies ouvertes par Wittgenstein peuvent y contribuer[39]. Mais dans quelle mesure les apports d'une philosophie de l'expérience comme celle de Dewey peuvent-ils se conjuguer à la contribution que la question du langage peut apporter aux questions que nous nous sommes proposés d'aborder?

Le langage dans le pragmatiste naturaliste de Dewey

En apparence, les perspectives offertes par la philosophie du langage sont restées étrangères à ce qui nous est apparu comme la principale caractéristique du pragmatisme, c'est-à-dire son *naturalisme*[40] ; le concept d'expérience, qui en constitue chez Dewey la pièce maîtresse, semble dessiner les contours d'un champ autonome, au point de se concentrer dans une antinomie qui, pour familière qu'elle soit à tout un courant de pensée issu de la phénoménologie, tend à reproduire l'une de ces dichotomies (expérience *vs* langage) contre lesquelles le pragmatisme n'a cessé de s'insurger[41].

Le fameux « tournant linguistique » de la philosophie, en convertissant les problèmes philosophiques en problèmes linguistiques, a en effet eu pour conbséquence de subordonner les questions « substantielles » à une analyse du langage, et par conséquent à laisser penser non seulement que la tâche de la philosophie se limitait à cela, mais que sa contribution devait s'attacher prioritairement à l'examen de questions relevant de la philosophie de la connaissance. Les voies ouvertes par Austin, dans le sillage de la philosophie de Wittgenstein, ont certes permis de mettre en évidence une dimension du langage articulée à l'action, mais elles ne se sont pas prolongées dans une philosophie de l'action à proprement parler. En tout cas, pour en résumer l'essentiel, du point de vue qui a retenu jusqu'ici notre attention, on pourrait dire que la philosophie du langage a *absorbé* ce que Dewey s'était efforcé de thématiser autour de la notion d'expérience, en la situant dans la continuité du vivant. Tout se passe donc comme si l'intérêt accordé au langage avait fixé une limite à la naturalisation que Dewey appelait de ses vœux, laquelle constituait pour lui la seule alternative à une vision dualiste et intellectualiste du monde et de la nature. Au reste, l'idée d'une naturalisation du langage, telle qu'elle s'est imposée ultérieurement, n'émane pas de la philosophie du langage, mais de la linguistique — comme prélude à la philosophie de l'esprit —, avec Chomsky, lorsque celui-ci s'est mis en demeure de relier les structures profondes du langage aux ressources naturelles

[37] L'école de Chicago, à travers Mead, se situe directement dans le prolongement de la pensée de Dewey.

[38] La pensée de Habermas, essentiellement tournée, et de plus en plus, vers les questions de philosophie sociale et politique, et vers une pensée de la démocratie, doit à Dewey et à Mead, ainsi qu'à Wittgenstein, son affranchissement des limites de l'herméneutique en matière de philosophie du langage. Voir les études réunies sous le titre

[39] C'est même l'un des traits majeurs de la notion de *jeu de langage* et de l'idée de *règle*, défendues par Wittgenstein. Voir Cometti [2011].

[40] La question du langage n'a pas été ignorée par Dewey; ses suggestions rejoignent celles de Wittgenstein. De même, chez Mead. Toutefois, de manière plus générale, la philosophie du langage a plutôt tendu à faire refluer le naturalisme, notamment en opérant une distinction entre les causes et les raisons, la signification et les lois naturelles, sauf à opter pour un behaviorisme à la Quine qui, toutefois, relève d'avantage d'un physicalisme que d'un biologisme. Mais la question est plus complexe.

[41] L'expérience, si elle devait être considérée dans son indépendance à l'égard du langage, reproduirait les dichotomies et les apories du sensible et de l'intellect, familères à toute une école de pensée, de Platon à Leibniz. Le concept d'expérience de Dewey ne cède rien à ce schéma, même s'il pose d'autres problèmes. Cette menace n'est est pas moins toujours plus ou moins présente, en particulier lorsqu'on s'attache à réhabiliter le sensible, comme ce fut le cas avec la naissance de l'esthétique philosophique, ou come ce fut le cas au sein de la phénoménologie, avec Merleau-Ponty, au nom d'une exigence d'originarité qui renoue avec une problématique des origines ou des fondements qui ne dit pas son nom.

de l'esprit humain, considéré d'un point de vue biologique[42]. Il est d'ailleurs significatif que ce mouvement ait emporté avec lui les perspectives que la psychologie avait ouvertes, dans la voie d'un naturalisme qui n'est pas sans rappeler celui de Dewey, avec Jean Piaget[43].

La linguistique et l'importance qu'elle a acquise dans les sciences humaines et sociales se sont amplement conjugués à cette propension; elle a été mobilisée pour décrire, dans leur dimension présumée constitutive et structurante, les formes les plus variées de l'expérience humaine, individuelle, historique et sociale. Il est inutile d'insister sur ce point, mais nous avons eu incontestablement affaire sous tous ces rapports à un puissant mouvement qui a fait refluer le pragmatisme bien en deçà des perspectives qu'il avait primitivement ouvertes. Il n'est pas, du jusqu'aux emprunts faits à la sémiotique de Peirce par certains auteurs qui n'y aient paradoxalement contribué[44].

Le rôle joué par le langage chez des auteurs pragmatistes comme Richard Rorty en porte la trace. Rorty, bien que se situant dans la lignée de Dewey, a conçu sa philosophie comme essentiellement liée à un type d'analyse qui prend le relais de la critique pragmatiste des impasses de la pensée dualiste[45]. Les apports de sa philosophie sont certes loin de se limiter à cela, c'est-à-dire à une thérapeutique dont il fut l'artisan engagé. Il n'en est pas moins significatif qu'une bonne partie de ses analyses se concentrent sur les problèmes du langage et de la vérité, et qu'à ses yeux bien des questions, y compris celles qui appellent une conversion de nos habitudes de faire et de penser tendant à se résoudre dans un « changement de vocabulaire ». Cette manière de voir, résumée ici sans nuances, n'est pas sans rapport avec ce que Rorty a retenu de la lecture de Wittgenstein, et s'il y a quelque chose qui, chez lui, relèverait d'une option naturaliste, c'est plutôt le radicalisme de ses positions en ontologie et en faveur d'une approche du "problème de l'esprit" prenant congé de toute forme de dualisme comme celle qui a contaminé la question des rapports du corps et de l'esprit[46].

La question du langage est ici centrale. La difficulté qui s'y fait jour consiste dans le risque d'attribuer au langage une puissance autonome et de reproduire ainsi, à travers le langage, le genre de problème qui oppose le matérialisme et l'idéalisme, c'est-à-dire de donner au langage le statut de l'idée et de cedér ainsi à un idéalisme linguistique qui rappellerait, de près ou de loin la philosophie hégélienne de l'Esprit. Comment se soustraire à cette issue? Ou plus précisément comment naturaliser le langage ? ou encore comment penser en même temps — dans une quelconque continuité — le langage et l'expérience, au sens que Dewey s'est attaché à donner à ce mot dans son entreprise de naturalisation de la philosophie, de l'esprit et de la culture ?

Le danger est ici de renouer avec les vieilles lunes romantiques d'une « origine » du langage, péril toujours présent, y compris là où on ne l'attendait pas; ou bien avec une problématique déguisée ou non du fondement. Rorty pensait que Dewey s'en était rendu tributaire dans *Expérience et nature*.[47] À croire, même, que ce qui s'y dessine peut être tenu pour essentiel, puisque Rorty opposait à la philosophie de l'expérience une philosophie du langage inopportunément ignorée par Dewey, et puisque les enjeux qu'on peut y entrevoir sont aujourd'hui réactualisés par Richard Shusterman dans ce qui l'oppose à Rorty[48]. Faut-il dès lors jouer le langage contre l'expérience ou l'expérience contre le langage? Les termes du débat prêtent à confusion ; ils sont même de nature à ruiner les efforts entrepris par les pragmatistes pour déraciner les présupposés qui leur sont liés. Il faut ici s'arrêter un moment et entrer plus avant dans l'examen de la question.

---

[42] Cf. N. Chomsky [1966].
[43] Cf. J. Piaget [1967]
[44] Par exemple Umberto Eco [1972].
[45] Cf Rorty [1982].
[46] Sur la question de l'esprit, la pensée de Rorty est résolument déflationniste. Ce que nous interprétons comme l'"esprit" se dissout dans des questions de "vocabulaire". Sur Dennett
[47] Voir Rorty [1982], "Dewey's Metaphysics".
[48] Voir Shusterman [1994].

Langage et signification

En premier lieu, on aurait tort de tirer des remarques qui précèdent l'idée d'une ignorance du langage avant le « tournant linguistique ». Je ne m'attarderai pas sur le cas de Peirce, dont la sémiotique est partie intégrante de sa philosophie de l'enquête et de la connaissance. Je m'attacherai plutôt à mettre en relief la place qu'elle occupe dans la philosophie de Dewey, et la manière dont elle se conjugue à son analyse de l'expérience.

Dans *Expérience et nature*, une question clé, pour tout ce qui concerne la compréhension des traits spécifiques de l'expérience et ce qui la qualifie par rapport aux rapports d'un organisme et de son environnement — la « différence », si l'on veut, qui s'inscrit dans cette continuité — réside en effet dans le rôle que Dewey attribue aux « significations ». Pour en résumer l'essentiel, les « significations » sont, dans le contexte de l'expérience, les instruments symboliques qui se conjuguent aux *actions* et *réactions* dans un contexte de communication à partir de ce qui en est inféré, ce qui veut dire qu'elles ne naissent pas de nulle part, par exemple du cerveau humain, mais d'un contexte qui se construit sur la base d'activités pratiques socialisées ou qui du moins le sont et le deviennent en se conjuguant à un degré supérieur d'instrumentalité dont elles sont la condition. Dewey ne dit pas « langage » ; il dit d'abord « signification » pour dire que le langage répond à ce qui émerge de la sorte.

À première vue, on pourrait croire avoir affaire à une énième version de l'origine du langage. Ce que Dewey s'efforce de penser est pourtant très différent des visions du langage qui le rapportent à une « origine », que ce soit à la manière de Locke, dans sa conception des « marques » et des « conventions » qui finissent par mystérieusement les couronner pour rendre ainsi possible la communication, ou que ce soit à la manière des romantiques qui, depuis Herder et déjà avec Rousseau, y ont projeté une vision de la nature idéalisée. On en connaît le principal défaut : un type d'explication qui, un peu comme dans les conceptions dont Wittgenstein montre les inconséquences, inscrit dans ses présupposés ce que l'on se propose d'expliquer. On pourrait en tirer non seulement la vanité des théories de l'origine du langage, mais la conviction que le langage s'impose de lui-même comme la marque de ce qui sépare l'humain de la nature. Les philosophies ou les théories qui vont dans ce sens ne manquent pas, en particulier lorsqu'elles font appel aux structures immanentes à toute langue.

Ce que Dewey entrevoit se situe sur un autre plan. Le langage se conçoit comme partie prenante de processus d'adaptation qui opèrent à partir des conditions d'expérience partagée. Il y a d'abord les actions et les interactions émanant d'agents pris dans des rapports entre eux et avec leur environnement. D'un point de vue évolutionnaire, actions et interactions, conditions de communication, signification et langage, marquent un stade qui ne présuppose pas le langage dans le langage, ou qui serait l'indice d'une soudaine artificialité, mais qui renvoie à une intelligence (instrumentale) des conditions de l'action. On rapprochera ce que suggère Dewey à ce sujet de ce que Wittgenstein s'efforçait de penser à la lumière des « jeux de langage ». Un jeu de langage n'est pas l'effet d'un certain type d'usage du langage qui se concevrait dans le seul élément de celui-ci. L'usage du langage est ce qui lui donne son sens, et nos usages sont pris dans des conditions où ils sont liés à des actions et à des réactions subordonnées à des finalités communes, fussent-elles concurentielles ou rivales. Ces conditions sont sociales, mais elles ne sont pas pour autant la marque de « La Société », pour parler comme Durkheim, c'est-à-dire d'une instance transcendante marquée par la « coercition ». Ce serait prendre les choses à l'envers. Elles sont sociales en ce qu'elles *constituent* le social et le constituent d'abord comme processus. Dit brièvement, les hommes agissent, interagissent, au sein d'une forme de vie qui émane de ces actions et réactions – de leurs activités et de leur intelligence – et c'est à cela que le langage est lié. C'est aussi pourquoi l'idée d'un « langage privé » est un non-sens. Pour revenir à Dewey et à sa façon de neutraliser les difficultés qui naissent de certaines manières de voir, de manière gérérale, on peut dire que ce qui nous conduit à dissocier le langage des processus dont il est partie prenante, réside dans une illusion spécifique aux termes de laquelle les conséquences de conditions données apparaissent comme les causes de ce dont elles sont issues.

La clarification wittgensteinienne des règles — significativement reprise par Brandom dans son livre *Making it Explicit*[49] — peut contribuer à clarifier ce point. Une idée commune de la règle est celle qui consiste à lui accorder une priorité de principe aux termes de laquelle elle est la condition de ses applications. Il y a donc la règle d'un côté (qui renferme en elle ses applications possibles, toutes !) et les applications qui en sont des itérations ou des actualisations. C'est à peu près ainsi que le langage est pensé dans la veine structurale et structuraliste. L'autonomie de la règle est en fait le résultat d'une illusion qui apparaît assez vite, sitôt qu'on s'interroge sur ce que les règles doivent en fait à leur application et sur ce qu'elles supposent de la coordination des actions[50]. Ou bien la règle possède une autonomie telle qu'elle les surplombe et les détermine de part en part – la normativité s'y superpose – ou bien la règle – la norme – s'enracine dans la coordination des actions et apparaît comme l'effet de leurs ajustements. S'agit-il d'origine ? Non, puisque en ce point "la bêche se retourne"; plutôt d'une solidarité qui rétablit le fait de l'*usage*, la seule chose qui se puisse penser à partir de conditions « naturelles ».

Il existe un naturalisme accordé à cela, celui qui situe l'émergence des règles dans des conditions qui se conjuguent à des "formes de vie", tout comme la première chose qui s'impose à l'attention, dans le champ du vivant, réside dans les actions et réactions d'un organisme par rapport à son milieu. Rien ne dit — et il n'y a aucune nécessité à le dire — que les « significations » soient propres aux êtres humains, ni les formes d'organisation sociale; simplement, on ne peut pas en détacher le langage. Celui-ci, avec les sociétés humaines, en représentent des formes et des instances plus élaborées que d'autres, auxquelles les capacités humaines en général sont étroitement liées.

Je résume ainsi ce qui me semble découler des analyses présentées par Dewey dans le chapitre V de son livre *Expérience et nature*. Les significations et le langage sont de nature sociale, ils s'incrivent dans la continuité de la vie (par leurs différences mêmes, dans un esprit darwinien) et des formes de vie et d'action qui caractérisent l'expérience. C'est évidemment pourquoi s'y concentrent des composantes aussi bien sensibles que cognitives. Nous sommes loin, à cet égard, des dualismes qui ont marqué les théories du langage, selon précisément que l'on privilégie l'un ou l'autre pôle. Chez Dewey, la part de l'expérience sensible et du corps – mais il faudrait dire des actions sensori-motrice — est capitale de ce point de vue. L'importance que Dewey attribue aux verbes, par opposition aux substantifs, qui sont en quelque sorte une marque de fabrique de la « métaphysique », est tout à fait significative[51].

Expérience versus *langage : le pragmatisme et le corps*

On peut aborder sous cet éclairage les griefs qui ont été parfois faits à Richard Rorty, ainsi que les raisons qui l'ont amené à se détacher de la notion d'expérience au bénéfice d'un pragmatisme d'apparence centré sur le langage et le ressources du langage. C'est probablement la part de ce que Rorty doit à Wittgenstein, et c'est la source de ce qui l'oppose à Richard Shusterman.

Depuis *Pragmatic aesthetics*, Richard Shusterman s'est attaché à développer une philosophie de l'expérience qui l'a de plus en plus conduit à s'inspirer de Dewey et à s'écarter du pragmatisme « linguistique » de Richard Rorty. Les griefs qu'il lui oppose consistent à déplorer l'ignorance à laquelle le « mirage linguistique » a condamné la dimension sensible de l'expérience, pourtant présente et déterminante pour tout ce qui constitue la vie d'un être humain, y compris dans sa façon de vivre son rapport au langage, à lui-même et aux autres. Pour dire les choses autrement, le « corps » serait ainsi victime d'un oubli que la moindre expérience rappelle pourtant à notre attention,en particulier sous un angle éthique ou esthétique[52].

---

[49] R. Brandom [1998].
[50] Cf. Cometti [2011].
[51] Cf. J. Dewey [1934].
[52] Cf. Shusterman [1994].

L'intérêt de l'expérience, pour la philosophie, tient e à la totalité et à la variété de ce qu'elle embrasse, comme Dewey l'a tout particulièrement montré dans *Expérience et nature*. À ce stade, si une chose caractérise le type de philosophie que Rorty s'est attaché à défendre et à développer, c'est bien l'absence du corps, non pas seulement en tant que tel, comme objet de réflexion, mais comme composante et source de signification propre. L'esthétique de Rorty — si ce mot a un sens —, les problèmes qu'il aborde dans le champ de l'éthique, tendent à se résoudre dans la sphère du langage, y compris lorsqu'il s'engage dans une réflexion sur l'art ou la littérature, mesurés à l'effet qu'ils peuvent avoir dans la sphère privée[53]. Ces effets se traduisent ou sont supposés se traduire dans une influence sur notre manière de voir, mais ces manières de voir se résolvent dans des « manières de parler », dans des « vocabulaires » dont la source réside dans d'autres « vocabulaires ». Bref, les mots détiennent la clé de l'expérience, c'est-à-dire de ce que nous sommes à même de vivre, voire de ressentir. Il n'en va pas différemment sur le plan éthique. Les questions éthiques se résolvent dans des débats dont seul le langage semble partie prenante, y compris là où il engage des sentiments. Je dis qu'elles se résolvent. En fait, elles ne se résolvent pas, et ce constat nous oblige précisément à mette un bémol à ces affirmations, puisque Rorty, dans une série d'articles, suggère clairement que les différends qui opposent les adversaires d'un débat sur les valeurs morales et des formes de vie antagonistes, ne peuvent se résoudre que par le sentiment[54]. Mais les sentiments, leur émergence, les possibilités de partage qui s'y font jour, passent encore par les mots.

On pourrait donc être tenté de penser que le langage, dans la philosophie de Rorty, détient les clés du sens, et que sa position rejoint au bout du compte celle des philosophes qui dans ce qu'on s'est mis à appeler la « French Theory », s'en sont repu à loisir, comme ce fut le cas avec le structuralisme, la psychanalyse lacanienne ou le déconstructionnisme derridien. Que nos vocabulaires jouent un rôle majeur dans nos manières de penser, de sentir, de traiter les autres, les étrangers, les enfants et les femmes, et jusqu'à notre propre corps, cela ne fait aucun doute, mais jusqu'à quel point le langage peut-il embrasser l'expérience dans tout ce qu'elle embrasse elle-même ? C'est en quelque sorte la question que l'on est autorisé à poser, et c'est celle que pose Richard Shusterman depuis *L'art à l'état vif* et *Sous l'interprétation*.

Le débat semble donc se jouer autour de la question du corps ou du sensible et du langage, ce qui ne manquera pas de paraître étonnant au regard des dualismes que cela risque de nourrir de nouveau. Comme il serait pour le moins hâtif et étonnant de s'en tenir là, il vaut la peine d'essayer de clarifier les termes du débat, non pas seulement en raison de la philosophie dont se réclame ses protagonistes — c'est en principe la même —, mais parce que c'est une bonne occasion de poursuivre la discussion entamée précédemment et d'essayer de saisir quelles ont été, finalement, les conséquences du « tournant linguistique » sur la philosophie en général et sur le pragmatisme en particulier.

Sauf à basculer dans une conception qui restaurerait, d'une manière ou d'une autre, le vieux dualisme de l'âme et puisque c'est bien cette question qui est au cœur du débat, au croisement des perspectives introduites par la philosophie de l'esprit par ailleurs — ce que n'ignorent ni Rorty ni Shusterman —trois questions s'imposent à l'examen : 1) dans quelle mesure l'appel à l'expérience est-il de nature à rendre compte de ce que la considération du langage permet de prendre en charge, eu égard à ce qu'elle vise elle-même à intégrer , sans toutefois en appauvrir la contribution ? 2) en quoi, symétriquement, une philosophie du langage conséquente peut-elle se conjuguer à une compréhension de ce qui entre dans l'expérience, comme l'une de ses dimensions au moins aussi importante — et de toute façon indissociable — que ses dimensions cognitives majeures ? 3) comment ces deux possibilités peuvent-elles s'articuler au sein d'une compréhension qui reste fidèle à la fois à la naturalisation, comme pièce maîtresse de l'inspiration pragmatiste et à la « méthode pragmatiste » qui en constitue l'impulsion majeure, c'est-à-dire à ce principe qui juge les idées à la lumière de leurs « effets pratiques » et qui vise à surmonter les dualismes de nature à nous enfermer dans des dilemmes sans fin.

---

[53] Cf. Rorty [1989].

[54] Rorty a évoqué à plusieurs reprises l'issue que les sentiments partagés pouvaient à ses yeux offrir aux limites de l'argumentation. Les travaux d'Annette Baier sur Hume [1991] lui paraissaient notamment légitimer cette thèse.

Je n'ai pas besoin de dire que, quelles que soient la portée des précautions qu'il me semble opportun de prendre, nous sommes sur un terrain miné. On peut même se demander si les orientations récentes n'ont pas réintroduit dans le champ de la réflexion les menaces que la « méthode du naturalisme empirique » de Dewey avait eu le mérite d'écarter. L'une des menaces qui pèse sur ce débat vient en partie – au moins comme risque de confusion – des tendances qui se sont imposées dans la discussion philosophique autour du corps, et qui entrent en correspondance avec le thème du sensible, tel qu'il a ressurgi en philosophie à partir d'une inspiration qui fut initialement celle de Merleau-Ponty ou des questions que Michel Foucault a abordées vers la fin de sa vie autour de la question du Soi et du souci de Soi. C'est une vieille question. Elle tient essentiellement à deux convictions. L'une qui accorde au sensible une priorité qui est aussi celle du corps ou qui recherche dans une philosophie de la « chair » une voie d'accès à l'originaire[55]. L'autre, qui lui est étroitement liée, et qui voudrait que cette dimension de notre expérience, ou plus simplement de nos vies, nous ait été inopportunément confisquée, au bénéfice du langage et des instances de pouvoir dont il est tenu pour solidaire. Conçu sous cet éclairage, le sensible, le corps, la chair, jouent tour à tour un double rôle, selon qu'on y voit la part réprimée de nous-même ou la dimension d'une révélation qui, paradoxalement, rétablit un rapport au divin dont notre condition dans le monde nous priverait[56].

Ces finalités sous-jacentes ou déclarées, qu'elles demeurent tacites ou qu'elles prennent un tour manifeste, sont étrangères au pragmatisme et elles relèvent d'une métaphysique pour laquelle les pragmatistes n'ont pas de goût particulier. Les efforts que Dewey a déployés pour poser la question du langage à partir des conditions de l'expérience permettent de se soustraire à ces spéculations. Que le langage ou plutôt les ressources du langage soient telles qu'elles se prêtent à des enjeux de pouvoir n'est évidemment pas niable, mais le langage, si on le conçoit comme l'instrument qui donne aux significations le statut que réclament les conditions (sociales) de la communication, ne peut pas être proprement constitutif des conditions de pouvoir ni d'une aliénation de nos facultés sensibles, et il ne peut pas apparaître davantage comme une instance qui s'en serait émancipée pour se constituer de manière autonome. L'intérêt d'une position comme celle de Dewey me semble au contraire résider dans le fait de court-circuiter toute présupposition de ce genre. Elle s'accorde avec ce qui découle de la manière dont la question du sens et du langage est également abordée dans la seconde philosophie de Wittgenstein. Il faut penser le langage dans sa relation à la coordination des actions dans une expérience sociale partagée, par exemple dans les formes de coopération dont il est un élément. C'est exactement ce qui découle des analyses de Dewey dans E*xpérience et nature*. La clé, dans les deux cas, c'est-à-dire le remède qu'appellent les égarements auxquels la question du langage a donné lieu, réside dans sa nature ou sa fonction *instrumentale*. C'est probablement parce que le langage, dans le contexte européen et tout particulièrement français, a été abordé sous un tout autre éclairage, et plus précisément parce qu'on a voulu en saisir la nature dans les structures qu'autorisent un certain type de description, qu'on l'a ainsi élevé à un statut qui voit se dissoudre les liens qui le relient à l'expérience, c'est-à-dire à des contextes de coopération et d'interaction qui, pourtant, ont aussi retenu l'attention de certains linguistes (Bloomfield, par exemple, dans le contexte intellectuel américain, à contre-courant des bénéfices que l'on a voulu tirer de Saussure).

Mais si ces hypothèses sont justes, si le langage, considéré de la sorte, est partie prenante de l'expérience, en tant que ce mot désigne l'ensemble des processus qui entrent dans un jeu d'interactions, qu'elles soient de la nature de la perception, de l'émotion ou de la cognition, en relation avec des actions individuelles ou socialisées — mais toujours socialisées pour des raisons qui tiennent à tout ce que nous avons acquis — où est le problème ? Il se pourrait bien qu'il ne soit pas là où l'on croit.

Revenons à ce que Richard Shusterman s'est efforcé de mettre en lumière. Dans *L'art à l'état vif*, ce qui était en question, et qui se concevait dans la ligne d'une inspiration attribuée à Dewey, concernait plus spécifiquement l'art. Je ne peux pas m'attarder ici sur les motifs que l'on peut avoir, lorsqu'on s'intéresse à l'art, de trouver chez Dewey tout un ensemble d'éclairages très pertinents pour les pratiques

[55] Cf., par exemple D. Franck [1981].
[56] Cf. J.-L. Marion [2004].

artistiques d'aujourd'hui, mais il est clair que dans un livre dont une large partie était consacrée au rap, cette référence venait tout particulièrement à propos. Lorsqu'on examine ces questions à la lumière de l'expérience, il apparaît clairement que les frontières qu'on a inopportunément coutume de dresser entre le Grand art et les « bas arts », comme disait Yves Michaud, apparaissent vite pour ce qu'elles sont : des barrières essentiellement destinées à maintenir des divisions sociales, aptes à maintenir l'art dans la posiition *à part*, *séparée*, qui a marqué le développement de l'art autonome dans les sociétés « modernes » et dans celles qui en sont issues. Celles qui opposent le sensible et l'intellectuel – conformément aux dualismes en usage – en font intrinsèquement partie, et c'est probablement ce qui justifie les revendications auxquelles je faisais allusion précédemment, à ceci près qu'elles ne concernent pas des « essences », mais des constructions sociales dont les fins ne peuvent être examinées ici. Elles vont parfaitement de soi pour qui veut entendre. L' « expérience », en ce sens, celle que convoque Dewey dans *L'art comme expérience*, nous dit la vanité de ces barrières, et elle nous dit aussi : 1) qu'il n'y a pas d'expérience sensible ou émotionnelle qui ne fasse également entrer en jeu des facteurs « cognitifs », bref qui ne mobilisent l'ensemble de nos ressources ou de nos facultés, même si c'est bien entendu à des degrés divers ; 2) que de ce point de vue, nous n'avons aucune raison de distinguer entre les arts que nous appelons « populaires » et les arts qui ont davantage notre faveur, ni d'accorder aux uns plus d'importance qu'aux autres, étant entendu que des pratiques cataloguées comme appartenant aux premlières peuvent être parfois plus riches et plus prometteuses que celles qui caractérisent les secondes. Il suffit de penser au jazz, en musique, pour s'en convaincre immédiatement, comme s'en sont rapidemement convaincus Ravel, Bartok, Pavese, etc.

L'art à l'état vif, de ce point de vue, s'inscrit dans le sillage des voies que Dewey avait tracées en publiant *L'art comme expérience*. Dans quelle mesure cela règle-t-il toutefois les questions que nous nous sommes posés. Comme elles sont présentes chez Dewey et que *L'art à l'état vif* se situe dans cet héritage, je n'aurais pas besoin d'aller plus loin si le cas de Rorty ne demandait à être examiné plus précisément (pour des raisons qui tiennent essentiellement à la distance que Shusterman marque à l'égard de celui-ci, et parce que les voies ouvertes par Shusterman se sont ensuite infléchies dans un sens qu'il convient de prendre en compte).

Revenons quelques instants aux philosophies du sensible et de la chair. Pour en comprendre le sens, il faut intégrer ce qu'elles soupçonnent ou refusent. Leurs réticences reposent le plus souvent sur un soupçon primitif. Dans le contexte français et probablement italien, il faut les relier à ce que la philosophie a puisé dans la phénoménologie, puis dans l'herméneutique, à savoir une issue à ce que la montée de sciences et du positivisme, autant que des sciences humaines et sociales, ont réussi à imposé, conjugué à la conscience plus ou moins claire que la philosophie ne pouvait plus continuer de se hisser au-dessus du devenir et des conditions du monde et de l'histoire. L'issue postulée en a été un retour à l'expérience sensible, tenue pour refoulée, contrainte, tenue par la rationalité ayant émergé dans les sociétés occidentales. Sous ce rapport, les philosophies de la chair s'opposent au type de philosophie qui reprend à la racine la question du sens, du langage, de la rationalité et fait le pari d'une rationalité émancipatrice, comme on peut en trouver un exemple chez Habermas et dans le pragmatisme. La philosophie de Rorty se situe ausi de ce côté-là. Non pas qu'elle souscrive à ce que Habermas a appelé le « projet de la modernité », dans les termes de la rationalité communicationnelle, mais en ce que la « solidarité » et les perspectives qui s'y rattachent socialement parlant, en constituent une composante majeure. Or, la question du langage est tout à fait capitale, dans la mesure où elle renferme une partie des contraintes et des alternatives que cela suppose, et pour la philosophie politique, il s'agit d'une question majeure.

Placer la question du langage sous cet éclairage ne conduit cependant pas nécessairement à ignorer le pôle du sensible ni à le tenir pour socialement ou politiquement indifférent. Les situations sociales et politiques engagent des corps, elles comportent également une forte composante émotionnelle. Les dimensions sensibles de l'expérience immédiate n'y jouent toutefois un rôle que médiatisées par le langage. J'ai suggéré l'importance d'un livre comme *L'art à l'état vif* pour la discussion sur l'art. L'usage de la notion d'expérience dans ce livre, dans son rapport à Dewey, peut être utilement mise en relation avec les remarques auxquelles elle donne lieu dans *Sous l'interprétation*. Richard Susterman y indique clairement

toute l'importance qu'il lui accorde pour une réflexion sur ce qu'il appelle le *soma*, et dont on sait la fortune dans ce qui deviendra bientôt la *soma-esthétique*[57]. Il plaide pour une part oubliée de l'expérience, voire méprisée par la philosophie, et pour l'importance qu'elle prend pour nos vies individuelles, rejoignant en cela les philosophies qui se sont insurgées pour les mêmes motifs. Ce n'est pas un hasard si dans *Conscience du corps* ces auteurs entrent en scène. Dans ce dernier livre, la question devient celle de ce, l'« expérience immédiate non discursive », et des techiques susceptibles de l'enrichir et de la mobiliser dans des finalites thérapeutiques et éthiques. Dewey, comme on sait, s'y était lui-même intéressé de près. On voit en tout cas clairement s'y dessiner ce qui sépare le pragmatisme de Rorty des options de Shusterman.Les options de Shusterman le rapprochent du pragmatisme de James; les questions sociales et politiques finissent par s'y oublier. De fait, sur ce plan-là, « individuel » ou « privé », Rorty défendait pourtant une position encore très intellectuelle, puisqu'il en faisait le cœur d'une *ironie* constituant à ses yeux le cœur du *privé* et de l'art. La vision qu'il en avait l'éloignait du même coup de Dewey et de ce que celui-ci avait tracé dans *L'art comme expérience*, si bien qu'au bout du compte, à y réfléchir, c'est à ce livre qu'on revient, celui dont Shusterman, *dans L'art à l'état vif*, était précisément parti.

La question du Soi

Les aspects sous lesquels l'expérience immédiate a été abordée s'ouvrent sur une question qui a été au centre du pragmatisme de Mead et des perspectives qu'il a contribué à développer en philosophie sociale : la question du "Soi" (*Self*). Cette notion, traditionnelle en philosophie, tout au moins depuis Descartes et Locke, ne semble pas spontanément s'imposer dans le champ social, en particulier en sociologie où elle est marquée du sceau de l'intériorité. En même temps, il est clair qu'elle n'est pas dissociable de l'individualité, et que dans le cas du pragmatisme elle est même étroitement liée à tout un ensemble de questions relatives à la démocratie et à ce que Dewey considérait comme l'une de ses dimensions majeures: l'épanouissement *de soi.* C'est aussi de cette finalité, inhérente à la démocratie, que se recommande le pragmatisme de Shusterman et sa conception de l'expérience immédiate, étroitement liée au statut du corps et du sensible, contre une tradition philosophique dont il estime qu'elle n'en a pas pris suffisamment la mesure.. Mais quelle signification peut-on lui attribuer sur un plan plus spécifiquement social, c'est-à-dire du point de vue de son rôle dans une conception du social qui s'attache à en définir les conditions et les aspects constitutifs ou les questions et les finalités proprres?. Une philosophie sociale conséquente, apte à proposer une conception du social qui tienne compte de ce qui distingue les sociétés humaines des autres formes d'organisation collective, sans toutefois faire appel à un ou des principes qui la soustraient aux conditions de la vie organique, est inévibalement une philosophie qui *intègre* ce que la philosophie a le plus souvent pensé à partir des seules ressources de l'ego, en analysant les conditions qui lui assurent un statut dans l'élément même du social, avec les conséquences qui en découlent. Il en découle deux difficultés auxquelles il convient de faire face. La première, parce qu'elle présuppose un soi autonome, rend impraticable toute possibilité d'en penser les relations au sein d'un tout présentant les caractères du social, c'est-à-dire de nature à rendre compte des formes d'interaction et de solidarité qu'il enveloppe et présuppose. La seconde est celle qui, à rebours, attribue au tout la capacité de déterminer à lui seul ces formes de solidarité et ce qu'elles impliquent sur le plan des mœurs et des comportement individuels. Nous sommes ici au croisement de discussions qui concernent tout autant la sociologie que la philosophie sociale et politique, et qui posent en effet la question de l'individualité dans les termes d'une antinomie qui s'inscrit dans l'hisoire du libéralisme, et que Dewey, pour sa part, a parfaitement diagnostiquée[58].. Si l'on pense à Hegel qui, le premier, s'est efforcé de considérer l'individu autrement que comme une « donnée » de type ontologique fondée dans la Création ou dans une théorie générale de la substance, on observera que son émergence supposée est fondée dans une histoire qui passe par des institutions, hormis la logique de l'esprit dont elles relèvent. Cette thèse consacre à l'avance les théories sociologiques qui, d'une manière ou d'une autre, plongent l'individu dans un tout qui le dépasse et en conditionne non seulement l'émergence, mais les modes d'actualisation. Une exigence, en œuvre

[57] Cf. R. Shusterman [2007].
[58] Cf. Dewey [1935].

dans le pragmatisme, réside au contraire dans la nécessité d'en nouer le statut, de telle manière que soient évités les dualismes qui en sont la conséquence, ce qui signifie que les interactions de type social doivent procéder des mêmes conditions que celles qui constituent l'individualité, et par conséquent le *Soi.* Autrement dit, le Soi est, pour le pragmatisme, la dimension de l'individualité qui se conjugue aux interactions marquant l'appartenance des individus à une culture, comme la forme spécifique qu'elles prennent dans un contexte social.Les remarques qui, précédemment, concernaient le statut des significations et du langage, dans *Expérience et nature,* montrent que c'est sur le terrain des interactions sociales qu'il convient de situer la question, et que le principal avantage que l'on en tire consiste précisément à se donner les moyens de situer la société et la culture dans la continuité des processus qui appartiennent à la vie. On en trouve les prémisses dans les réflexion de Dewey sur l'arc réflexe[59]. Le fait, pour *A* (un petit enfant par exemple) de désirer que *B* lui apporte une pomme pour répondre à son désir, fait entrer en jeu à la fois des significations et un type d'interaction qui embrasse ce désir proprement dit (une intention), la possibilité d'un comportement qui, chez l'autre, lui réponde, ce qui suppose également chez *B* une disponibilité à cela, la possibilité d'une coordination des deux et celle d'un acte qui permettra de l'accomplir. Tout cela est impliqué dans la manifestation du désir d'avoir une pomme, et par conséquent dans le processus de signification qui s'y trouve impliqué, que celui-ci emprunte ou non les voies du langage. Ce type de coordination élémentaire éclaire ce qui est en jeu dans les interactions sociales ou socialisées. S'y ajoute en outre la condition d'une « décentration » du « moi » qui est aussi celle du Soi, à la faveur ici de la manifestation du désir de A d'obtenir de *B* quelque chose qui effectivement lui répond et n'est évidemment pas de même nature (il ne s'agit pas d'un comportement ou d'un désir mimétique).

On comprend, à la lumière de ces quelques remarques, ce qui conduit Mead, dans l'un de ses livres majeurs, à s'interroger sur le langage et les conditions du Soi. Deux points demandent à être considérés. L'un concerne la psychologie et le Soi ; l'autre, le bénéfice d'une étude appropriée du Soi pour la compréhension des phénomènes sociaux. Ces deux points de vue sont complémentaires. Le second s'appuie toutefois sur le premier, car il demande que soient prises en considération les conditions sous lesquelles la notion même peut se voir attribuer un sens et lequel.

Dans le champ de la psychologie, les questions relatives au soi ont été très tôt apparentées aux ressources illusoires de l'introspection et des philosophies de l'ego qui en constituaient l'arrière-plan. Les modèles behavioristes, dominés par Watson dans le contexte américain ou par la psychologie expérimentale paradoxalement issue du positivisme de Comte, en ont été les principaux artisans. Répondant à une inspiration expérimentaliste, aux termes de laquelle seul ce qui se révèle observable peut avoir une validité scientifique, le behaviorisme a rejeté l'intériorité dans la fameuse « boîte noire », et avec elle les notions qui, comme le Soi, le Moi, la Conscience, etc., lui étaient traditionnellement liées. Il est cependant significatif que, sur le versant « pragmatiste », on observe chez William James, par exemple dans sa « Psychologie », le maintien d'une interrogation sur la conscience, et que la critique que Dewey entreprend, à partir du modèle que cependant James avait adopté, de l'arc réflexe, aboutisse à mettre au jour les insuffisances du behaviorisme strict.

Les raisons en sont d'abord théoriques. L'inspiration darwinienne de Dewey substitue clairement à un modèle « mécaniste », un modèle « holiste » et « organique ». Il est permis d'en juger à partir des conséquences du behaviorisme pour une philosophie soucieuse d'en apprécier la portée sur un plan social, voire politique. En effet, le behaviorisme n'introduit pas seulement une coupure entre ce qui appartient à la psychologie et ce qui relève de la sociologie (en un sens, c'est ce que révélerait la sociologie de Durkheim qui subordonne entièrement les comportements individuels à des déterminations sociales, comme en témoigne sa célèbre étude sur le suicide[60]) ; il s'accommode d'une réduction qui consacre à sa manière une pensée dualiste qui retient tout de suite l'attention de Dewey dans son étude de l'arc réflexe, et laisse ainsi dans l'ombre les relations (le dualisme) de l'individu et de la société. Or, la prise en charge de ce problème suppose que l'on rétablisse, contre le modèle de la boîte noire et contre une philosophie sociale ou une

[59] Cf. J. Dewey [1896].
[60] Cf. E. Durckheim [1897].

sociologie, une réflexion sur le soi qui, soit dit en passant, a ressurgi dans le contexte de la philosophie politique, avec la discussion qui a opposé la théorie de la justice de John Rawls et les théories communautaristes. C'est, à peu de choses près, ce que G.H. Mead a entrepris dans ses travaux, en particulier dans son livre posthume *L'esprit, le soi et la société*[61].

Dans ce livre qui, comme on l'a observé, aurait dû s'intituler : *La société, le soi, l'esprit,* Mead reprend en effet à nouveaux frais, au nom de ce qu'il appelle « le point de vue du behaviorisme social », les vieilles questions du « je », du « moi » et du « soi », jusqu'au point où se dessine dans ses analyses, une conception de l'esprit et de l'action qui constitue probablement l'aboutissement de ce que Dewey avait lui-même esquissé dans ses livres, en particulier dans *Expérience et nature,* ainsi que dans *Human Nature and Conduct*[62]. Chez Mead, comme chez Dewey, ces questions ne se dissocient pas d'une pensée du social qui se conjugue à un *engagement* social, et qui répond tout à fait à une exigence que nous avons eu l'occasion de souligner, du point de vue de l'éducation et de la démocratie.

Sur un plan plus spécifiquement philosophique, et sous le rapport d'une philosophie du social, la démonstration de Mead consiste à analyser le Soi comme l'une des composantes majeures des interactions sociales – se situant elles-mêmes dans la continuité des processus de la vie — et à subordonner ce qui en émerge ou leur est subordonné – au-delà du soi lui-même – à des conditions qui sont celles de l'action. Il y a clairement, de ce point de vue-là, dans la pensée de Mead, une philosophie qui enveloppe tout ce que l'on peut être tenté d'attribuer, soit à des structures mentales qui seraient propres à l'individu (pensé comme une entité autonome), soit à des structures ou des institutions collectives elles-mêmes autonomes qui conditionneraient entièrement la conduite individuelle.

Plus directement, Mead attribue une importance majeure aux *actions* et *réactions,* conçues non pas comme prises dans un processus mécanique, mais comme indissociablement liées à des interactions qui ne se dissocient pas davantage des anticipations qu'elles renferment. Une action *pourvue de sens* – à la différence des mouvements qui ne possèdent pas ce caractère ou répondent à une causalité strictement mécanique – trouve son sens dans la réponse qu'elle anticipe ou projette, et qui suppose que l'autre ait la capacité d'y répondre et par conséquent d'en saisir le sens en agissant de manière appropriée et en anticipant lui-même sur ce qu'il peut attendre en retour de l'autre. C'est l'exemple de la fleur, que Mead intègre d'emblée à ses propres analyses[63]. Sans trop entrer dans le détail et pour n'en retenir que la signification immédiate, les exemples de ce genre, aussi élémentaires soient-ils en apparence, ont la vertu de montrer que l'action et la coordination des actions *impliquent* des « engagements » implicites qui en éclairent le caractère socialisé. Lorsque ces conditions font défaut, nous sommes en présence de phénomènes qui existent certes dans le développement de la vie, et qui peuvent même participer d'une forme d'organisation sociale, mais qui relèvent d'autres lois et d'une autre logique, comme celles qui se rencontrent dans les sociétés animales. En revanche, dès lors qu'on a affaire à une « situation » qui remplit les conditions que nous venons de voir, nous sommes déjà en présente de conditions qui présentent le caractère de la socialité.

Ces conditions peuvent parfaitement rester étrangères au langage, mais le langage leur donne une signification et une portée qu'elles ne pourraient pas avoir sans cela. Au fond, conformément à ce que Mead appelle la « conversation de gestes », le plus important – et à l'image de ce que Dewey indiquait à propos des « significations » dans *Expérience et nature* — l'expérience sociale ou socialisée commence là où des gestes s'échangent qui, en raison de processus qui y sont en œuvre et des attentes qui leur sont associées sont telles que l'action ou le geste d'un agent *A* prend un sens par rapport aux capacités d'y répondre d'un agent *B,* sur la base de conditions de compréhension commune. Les interactions ne sont plus seulement des interactions entre l'organisme et le milieu, mais des interactions entre les organismes eux-mêmes, dans leur relation à un milieu et/ou à des contextes eux-mêmes socialisés, ces interactions existant d'ailleurs sous

[61] Cf. G. H. Mead [1934].
[62] Cf. J. Dewey [1922].
[63] Cf. Mead [1934].

des formes et à des degrés divers à toutes les échelles de la vie. Mais ce qui leur donne ici leur signification spécifique, c'est la manière dont des « significations » leur sont liées, qui en expliquent le caractère spécifique et les effets.

On observera à nouveau que, hormis le langage, puisqu'il n'est pas forcément supposé y prendre part, ce type de situation n'est pas d'une nature différente de ce qui se manifeste dans les « jeux de langage » wittgensteiniens. La coordination, la coopération dans des actes et des gestes en constitue la composante majeure. Mead prend souvent pour exemple des jeux qui rappellent ce que Wittgenstein en tirera. Et l'intérêt de ces exemples est aussi à l'image des jeux de langage primitifs qui, en raison de leur simplicité, nous permettent de comprendre des choses que la complexité des modes d'interaction auxquels nous avons le plus souvent affaire ne nous permet pas forcément de saisir. Il est à peine besoin d'ajouter qu'aucun « soi » ne s'y trouve impliqué, ni aucun « moi » du reste. En revanche, il est clair que l'une des contreparties de ce qui s'y manifeste comme « signification » suppose un jeu de différences, dans la répartition des rôles, qui peut paraître préfigurer ou constituer une condition à la fois du « je » et du « langage ». Si cette interprétation est exacte, alors on voit peut-être mieux en quoi l'action, dans un contexte d'interaction est une condition (logique et *historique,* dit Mead), d'un « je » et d'un « soi ».

Nous sommes ici aux antipodes des philosophies traditionnelles de l'ego. Les philosophies de l'ego posent, sous différentes variantes, une entité qui ne doit rien à des conditions d'insertion dans la vie, ni même dans un contexte culturel ou social ; les philosophies du contrat social, de leur côté, sur un plan plus politique, attribuent d'emblée à l'individu (apprécié à son « état de nature ») les propriétés ou l'essence qui en font précisément un individu, et à la lumière desquelles se conçoit le lien social. Comment, dès lors, se constitue le « Soi », et quelle est la justification susceptible de lui être donnée dans une philosophie qui, après tout, semble principalement se soucier de comprendre la nature sociale des relations humaines ? La réponse réside en ceci que le type de rapports qui existent au sein de sociétés humaines intègre à la fois le Soi et ce qui les qualifie comme tels. Le langage, la réflexivité qui leur sont liés sont la dimension que prennent les interactions dans un contexte social.

Mead, dans ses analyses, distingue à cet effet le *Soi* et le *Moi.* Le soi suppose un élément de réflexivité que les philosophies de l'ego ont certes saisi et se sont efforcées de mettre en évidence, mais en faisant de cette dimension l'essence du soi. Or, d'une part, il existe une multitude d'actes qui, bien qu'ils engagent apparemment un soi, ne sont pas conscients, et sont donc dépourvus de dimension réflexive (c'est l'erreur des philosophies qui en viennent à considérer que la conscience d'un objet est forcément une conscience de la conscience de cet objet), et qui n'acquièrent cette dimension qu'à partir du moment où le Soi devient son propre objet. La question est en fait celle de savoir comment cette condition peut être remplie et si le Soi le doit à son essence propre (c'est-à-dire à lui-même) ou à des conditions qui ne sont pas données du simple fait de ce qui le définit. C'est la raison pour laquelle Mead distingue le Soi et le Moi. Le moi est le soi devenant l'un des ses objets, et on a de bonnes raisons de penser que le processus par lequel la conscience se porte vers des objets est une condition préalable. La phénoménologie, dans sa célèbre maxime : « toute conscience est conscience de quelque chose » semble indiquer quelque chose de ce genre. L'intentionnalité se définit d'abord comme une relation à des objets, avant de s'illustrer dans un rapport à soi. Elle échoue cependant lorsqu'elle s'efforce de poser l'intersubjectivité comme première, quitte à en faire dépendre la subjectivité réflexive comme telle, car elle enferme encore ce qu'elle nomme ainsi dans une condition subordonnée à elle-même. Le pragmatisme, chez Mead, subordonne certes le Soi à une forme d'intersubjectivité, si l'on veut, mais celle-ci se constitue dans des contextes de coordination des actions, aux termes desquels la conscience devient conscience d'elle-même en devenant un objet pour elle-même par la médiation d'un rapport qui passe par une coordination des actions.

3. Agir social

Nous avons évoqué l'importance de la philosophie de Hegel pour le pragmatisme. Les suggestions qui précèdent rappelleront peut-être la problématique de la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit.* Le maître et le serviteur ne deviennent effectivement des Soi qu'en se découvrant dans les formes que prend leur dépendance mutuelle. L'importance de la reconnaissance, telle qu'elle est également mise en relief aujourd'hui par Axel Honneth, dans une philosophie sociale, soucieuse de questions qui se posent dans le contexte social d'aujourd'hui, où la reconnaissance a perdu ses attaches avec la solidarité qui appartient en propre aux conditions mêmes de ce qui constitue une société, s'y trouve en germe[64]. Chez Hegel, toutefois, cette « dialectique » est celle de l'esprit, et si l'on peut penser que s'y trouvent mis au jour les processus de constitution du social et en même temps du soi (ce qui la distingue des philosophies de l'intersubjectivité comme une structure présumée de la conscience), elle demeure étrangère à la continuité que postule le pragmatisme en se réclamant de Darwin, puisqu'elle consacre la toute puissance de l'Esprit en le plaçant à la source de ce qui se laisse appréhender dans les actions, y compris dans les actions socialisées. Marx et Engels avaient déjà proposé de renverser la marche hégélienne de l'esprit en lui reprochant de se déplacer « sur la tête »[65]. Le pragmatisme rejoint sur ce point le marxisme, mais c'est pour revenir aux processus qui se spécifient dans une expérience, plus que dans des « infrastructures » ou dans des conditions culturelles données.Le pivot de ce déplacement qui ne renoue pas avec quelque « fondement », réside dans une forme spécifique de « reconnaissance » selon laquelle le « je » se découvre comme « moi » dans son rapport à l'autre et dans la coordination de ses actions avec celles de l'autre et, devenant du même coup un objet pour lui-même (dans l'image qui lui est ainsi donnée), acquiert la réflexivité qui lui permet de se découvrir aussi comme Soi. Je résume ainsi les analyses que propose Mead dans la partie de son livre. Ce que l'on peut en tirer, et qui se révèle décisif pour la philosophie qui en découle, se concentre sur une philosophie du langage dont l'herméneutique ne permet pas de surmonter ce dilemme. L'herméneutique est l'héritière de la célèbre distinction établie par Dilthey entre « comprendre » et « expliquer », entre les *Geisteswissenschaften* et les *Naturwissenschaften.* La philosophie analytique du langage ne le permet pas davantage. Elle entérine à sa manière la distinction des faits et des valeurs. C'est dans le pragmatisme et dans la philosophie du langage de Wittgenstein que Habermas a trouvé la possibilité de venir à bout de cette impasse qui, au fond, ne vaut guère mieux que les antinomies sur lesquelles débouchait la philosophie de Kant, et qui justifiait Hegel à élaborer les conditions de leur dépassement. Voyons rapidement en quoi, afin de mieux conjuguer les ouvertures que nous avons trouvées dans la pensée de Mead aux perspectives sur lesquelles débouche une philosophie du langage qui ne se laisse pas enfermer dans les impasses rencontrées.

La principale contribution que le pragmatisme et la philosophie de Wittgenstein a apportée à cet égard consiste d'une part dans la manière dont le langage est associé à des contextes d'action, à sa dimension pragmatique et instrumentale, et dans les conditions qui en découlent pour ce qui concerne les débats sur les valeurs. Sur ce dernier point, Habermas s'est intéressé aux conditions de l'interlocution et à la rationalité qui leur est liée sur le double plan éthique/politique et esthétique. Il entend ainsi montrer, pour résumer, que les débats sur les valeurs n'échappent pas à la rationalité ou si l'on préfère qu'il y a une rationalité des choix de valeurs et de la discussion dans l'espace public. Sur ce point, il rejoint ce que l'on peut considérer comme une conséquence de l'enquête au sens de Peirce, de l'expérience au sens de Dewey, et de la manière dont la dichotomie des faits et des valeurs (ruineuse pour la rationalité de l'éthique) y est neutralisée.

La philosophie de Habermas illustre à sa manière les conséquences pouvant être tirées de la manière dont les pragmatistes, et Mead en particulier, ont abordé la question du langage. Ces questions, loin de s'inscrire dans le seul prolongement du « Linguistic Turn », au sens étroit et analytique du terme, donnent toute leur ampleur aux interrogations qui s'inscrivent plus particulièrement dans un triple champ éthique, social et politique. Comment contribuent-elles à poser en des termes nouveaux ou en tout cas

[64] Cf. Honneth [1993].
[65] CVf. K. Marx et F. Engels [1846].

différents celles qui se posent dans le champ des sciences sociales, c'est la question vers laquelle on peut maintenant se tourner, afin de circonscrire les conséquences, sur ce plan-là et sur celui de la culture, de la naturalisation pragmatiste opérée dès le début sur la base des conséquences du darwinisme.

1) Il n'y a de Soi que par rapport à des conditions préalables dans lesquelles se constitue le social. Comme dans les théories sociales ou sociologiques qui considèrent la société comme première, le Soi est subordonné à la condition sociale de l'homme (Mead rejoint des philosophies aussi diverses que celles de Platon dans *La République,* d'Aristote dans *La politique*, de Hegel dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* ou de sociologues comme Durkheim, sans parler d'autres théories comme celle de Louis Dumont, par exemple, mais à la différence de ces philosophies, le Soi n'en est pas le pur et simple reflet ou le pur et simple effet ; il possède une existence et un statut qui lui donnent le sens d'une condition du social, dans sa différence avec les autres formes d'organisation sociale, telles qu'on en rencontre en dehors de la « forme de vie » humaine; 2) le soi est donc partie intégrante de la société et de la culture – ce qui veut dire aussi qu'on ne peut pas étudier un société en s'en tenant à ce qui se donne dans des structures, par exemple, ou dans la « conscience collective » au sens de Durkheim ou au sens que les marxistes donnent à l'idéologie ; 3) le Soi peut se voir attribuer une *autonomie,* parce qu'il n'existe de société que là ou il existe lui-même (une société n'est pas une entité autonome, elle se constitue dans des actions qui sont celles des agents qui en font partie ; elle est encore moins une collection d'individus) et d'autre part parce que les actions qui en constituent pour ainsi dire la trame, bien qu'elles se conçoivent dans un présent, ne présentent la signification qu'elles ont que par rapport à un futur qui est celui de ce qu'elles y projettent pour se constituer comme actions, et pour être source d'un Soi authentique. En d'autres termes, comme Mead le montrera plus précisément dans d'autres textes, la coïncidence que l'on pourrait être amenée à supposer entre le Soi qui s'actualise dans une relation à d'autres Soi qui lui renvoient son image, et qui semble recouvrir l'espace du Moi, est l'effet de la mémoire[66]. Dans le présent, bien qu'il soit déjà tendu vers un futur, dans le présent de l'acte, le Soi est absent. On comprend par là même – ce que je ne fais qu'indiquer en passant - que ce qui disqualifie les théories de la société qui enfouissent en elles ou dans ses structures ses conditions constitutives ou définitionnelles, repose sur une confusion entre ce qui se fixe ou se sédimente dans des règles (comme effets ou conséquences) et les processus que cette sédimentation suppose. Dans ces cas-là, on prend l'effet pour la cause et la cause pour l'effet.

Le langage, du coup, ne peut être compris qu'à la lumière de ces conditions, bien qu'il en soit partie prenante. À la limite, comme l'indiquait déjà Wittgenstein à sa manière il n'existe rien de tel que Le langage[67] ; ce qui existe, ce sont davantage des jeux de langage dont les conditions sont solidaires de ce qu'il appelait des « formes de vie » et ces formes de vie elles-mêmes participent d'une action de nature sociale. C'est pourquoi, comme Mead y insiste d'une façon quasi wittgensteinienne, il n'y a pas et ne saurait y avoir de « langage privé ». En même temps, ce qui se manifeste et s'actualise dans le langage est à la mesure de ce qui se constitue dans la coordination sociale des actions. On peut en juger à partir de ce que Habermas s'est attaché à montrer lorsqu'il a découvert, avec Karl-Otto Appel, toute l'importance du pragmatisme pour une théorie du langage et pour une approche des questions qu'avait posées Max Weber dans sa théorie de la rationalité. On se souvient que Max Weber a jeté les fondements de ce qu'on a l'habitude d'appeler la « rationalité instrumentale » dans le contexte des sociétés modernes. On se souvient aussi que la question des « valeurs » en est exclue et que la conséquence en est de soustraire celles-ci aux possibilités de la discussion rationnelle. L'un des objectifs poursuivis par Habermas fut, dès le départ, de restaurer cette possibilité et de neutraliser le type de dualisme que cela induit entre la rationalité d'un côté et les valeurs de l'autre (en un sens, les « faits » et les « valeurs»).

Pragmatisme et sciences sociales

[66] Cf. G. H. Mead [1934].
[67] La formule proprement dite est de Davidson [1985].

Le pragmatisme conjugue à une philosophie de la « solidarité », selon l'expression de Richard Rorty, une conception de l'individualité qui, loin de la subordonner à un tout omnipuissant dans lequel elle se dissoudrait, en fait au contraire une finalité propre à la démocratie, dans ses objectifs d'épanouissement de chacun. Cette conception de la « solidarité » a sa contrepartie dans une philosophie et une conception du social dont nous avons tenté de circonscrire les principaux ressorts. Ces ressorts l'opposent à deux conceptions respectivement exclusives que l'on peut désigner comme « holiste » d'un côté, au sens que Louis Dumont a donné à ce mot en partant des sociétés de castes et « individualistes » de l'autre[68]. Ces distinctions sont habituelles. Durkheim opposait déjà, bien qu'en un sens différent, la solidarité de type « mécaniste » et la solidarité « organique »[69]. Le pragmatisme échappe à ces dichotomies parce qu'il tente de penser le social sur la base, non pas des *structures* censées qualifier les types de société ou de solidarité, mais à partir des conditions de l'*action* dans un cadre social qui n'en détermine pas par avance les possibilités, mais qui en est la contrepartie. Hans Joas a examiné, dans un livre consacré au pragmatisme et aux sciences sociales, le type de reconception que cela implique[70]. Il part significativement de suggestions que le livre de Rorty : *Philosophy and the Mirror of Nature*, laisse entrevoir à ce sujet, bien que ce n'en soit pas l'objet[71]. Nous ne nous en sommes pas préoccupés jusqu'à présent ; il convient maintenant de s'y arrêter, avant d'examiner les principaux aspects de cette « reconception » quant à ses *conséquences*.

Le livre que Rorty a publié sous ce titre marque, dans sa philosophie, le moment d'une critique de la philosophie analytique effectuée à partir d'un retour à Dewey et d'un engagement pragmatiste. *Grosso modo*, Rorty y montre que la tradition philosophique est essentiellement marquée par un modèle « spéculaire ». Cette « démonstration » a pour corrélat une relecture de la philosophie et de son histoire qui voit dans la théorie de la connaissance (*epistemology*) le centre autour duquel celle-ci s'est construite. La question du « vrai » en constitue la pièce maîtresse, la vérité, sous des variantes diverses, y étant définie comme « adéquation » (*adequatio rei et intellectus,* selon la formule entérinée par l'usage. Les rapports entre la philosophie et la science, la conception de l'esprit qui ont marqué la philosophie dans ses choix successifs, sont étroitement liés à ce modèle ; les entreprises fondationnelles qui se prolongent bien au-delà de Kant, par exemple dans la philosophie du positivisme logique, lui sont elles-mêmes subordonnées. Ce modèle, selon Rorty, a été ébranlé par les options et les remises en question qui ont vu le jour avec Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein et ce que Rorty considère comme le « tournant pragmatiste » qui s'y est manifesté, si du moins on veut bien admettre que ce tournant a eu pour effet l'émergence d'un « anti-essentialisme », d'un « anti-fondationnalisme » et d'un « anti-représentationnalisme » auxquels ont contribué, dans le courant analytique, les critiques de Quine (en invalidant cette pierre angulaire de la philosophie du positivisme logique que constitue la distinction de l' « analytique » et du « synthétique »), celles de Nelson Goodman (avec l'abandon d'un monde « ready made »), la critique du « mythe du donné », chez Wilfried Sellars, et la problématique de la vérité chez Davidson, dans l'interprétation que Rorty en propose[72].

Pour l'essentiel, Rorty entend montrer que la question du vrai se pose dans des termes (en relation avec l'usage « décitationnel » que Davidson fait de la convention-*T* de Tarsky) qui ne permettent pas d'attribuer au vrai des propriétés intrinsèques. La « vérité est comme un compliment que l'on adresse à certains énoncés". Comme il le suggère à propos du langage, en mobilisant les ressources de la seconde philosophie de Wittgenstein, à partir du moment où le langage est conçu comme un instrument, le problème de savoir si la possibilité de lui donner un sens ou de le tenir pour vrai change complètement de nature ; il n'y a pas plus lieu de se demander si ses vertus tiennent à sa capacité de représenter quoi que ce soit que de s'interroger sur ce que « représente » n'importe quel outil. Dans une telle perspective, laquelle

---

[68] Louis Dumont [1971] et [1978].
[69] Cf. Durkheim [1893].
[70] Hans Joas [1992].
[71] Richard Rorty [1979].
[72] Je renvoie, à cet égard, aux analyses de Rorty [1979] et [1982], et tout particulièrement [1990], le chapitre consacré à Davidson. J'observerais, bien qu'il n'en existe qu'un enregistrement (non publié), qu'à l'occasion d'un dialogue qui a eu lieu à Cerisy-la-Salle en 1995, Davidson a convenu de l'exactitude de l'interprétation proposée par Rorty de la définition davidsonienne de la vérité, cela au terme de plusieurs échanges publiés qui avaient initialement conduit Davidson à se démarquer de Rorty.

vient effectivement s'inscrire dans le prolongement du débat sur la vérité qui commence avec la théorie de l'*enquête*, au sens de Peirce (bien que chez celui-ci, le « vrai » apparaisse sous un jour qui le relie à une forme spécifique de « réalisme »), et qui se poursuit avec les conférences de James sur le pragmatisme et avec la *Théorie de l'enquête* qui substitue à la notion traditionnelle du *vrai* celle d'*assertabilité garantie*, la « vérité » équivaut à la justification. En d'autres termes, ce sont les procédures permettant de tenir un énoncé pour justifié qui définissent le vrai, c'est-à-dire ce que nous tenons pour tel, dans des conditions données, qui sont précisément celles de l'enquête, et qui ne sont bien entendu jamais données une fois pour toutes. « Expliquer la rationalité et ce qui fait autorité en matière de connaissance par la référence à ce que la société nous laisse dire (et non l'inverse) est l'essence [de ce que j'appellerai] du behaviorisme gnoséologique – une position que Dewey partage avec Wittgenstein »[73]. Putnam a fait valoir, contre Rorty, que dans ce cas *vrai = tenu pour vrai*, et qu'une théorie conséquente du vrai doit au contraire *maintenir* cette distinction[74]. D'où les tentatives successives qui conduisent Putnam à rechercher la possibilité d'un « réalisme modéré » ou « à visage humain », c'est-à-dire d'un réalisme qui n'épouse pas l'improbable « point de vue de Dieu »[75].

Nous sommes obligés de laisser ici ces débats de côté, mais ce qui s'en dégage (au-delà par conséquent des débats sur le relativisme et de ce que Rorty a appelé l' « ethnocentrisme », revient à confier à la « solidarité » (à ce qui se constitue dans l'espace « public » et dans l' « espace des raisons et de l'échange des raisons », pour reprendre une expression de Robert Brandom) la charge de l' « objectivité ». Sous ce rapport, ce qui nous est apparu précédemment à partir d'une interrogation sur la « rationalité » à l'œuvre dans les actions et interactions sociales (*constitutives* du social, et non pas subordonnées à quelque « fait social » donné) joue un rôle primordial pour un « behaviorisme gnoséologique », et du point de vue d'une naturalisation des problèmes de la connaissance. Si la *solidarité* est la condition de l'*objectivité*, c'est et ce ne peut être qu'en ce sens que cette dernière est fonction de ce qui se joue dans des configurations de transactions sociales qui reposent sur les ressources de l'*agir*, et non pas, bien entendu, dans des *conventions*.[76] On pensera, à cet égard, à ce que suggérait Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques*, en observant que l'accord susceptible de se manifester dans le langages, n'est pas un accord dans des « jugements », mais dans une *forme de vie*. En d'autres termes, conformément à une autre remarque, de Mead cette fois, l'erreur pouvant se glisser dans cette discussion est celle du « conventionnalisme », l'erreur qui consiste à penser qu'il n'y a d'accord que « conventionnel ». Or, le type d'accord qui émerge des conditions et des effets de l'agir social n'est pas fait de « conventions », ce contre quoi plaidait déjà la philosophie de Hegel, celle de Wittgenstein, et aussi bien celle de Dewey et de Mead. C'est parce que l'on confond la « solidarité » avec la « convention » ou parce qu'on en adopte une interprétation conventionnaliste (comme celle qui marque la solution sceptique au problème sceptique de la règle, selon Kripke[77]), que l'on est conduit à y voir la marque de l'arbitraire et du relatif.

---

[73] Rorty [1979].

[74] L'enquête permet *en un sens* de la maintenir, sans faire appel à autre chose qu'à des procédures de justification, si du moins on veut bien admettre que l'usage du mot « vrai » ne se justifie que dans des conditions où ce que l'on tient pour vrai à un moment et dans les conditions de l'enquête, doit préserver (pour ainsi dire en creux) la possibilité de révisions éventuelles et ultérieures. Rien de ce qui est tenu pour vrai (pas plus que de ce qui pourrait être dit « vrai » objectivement) n'est jamais définitivement vrai. L'objectivité, dans les termes de Rorty, est fonction de la « solidarité », c'est-à-dire des formes que prend, dans des conditions données et dans l'espace de l'échange des raisons, l'accord des esprits entre eux et non pas de l'esprit et du « réel » ou de la « nature ». La notion d'*équilibre réflexif*, réintroduite par John Rawls [1971] dans les questions sur la justice, et introduite par Nelson Goodman [1972] dans une étude de *Problems and Projects*, apporte le correctif que réclame le « vrai », sans toutefois faire appel à une « représentation » ou à une « adéquation ».

[75] Voir la discussion Rorty – Putnam, in J.-P. Cometti [1992].

[76] Voir la distinction que Mead établit entre « Convention » et « mœurs » (précédemment évoquée). La distinction établit par Mead est l'équivalent de ce qui distingue, chez Wittgenstein, une « forme de vie » et des « conventions » proprement dites, lesquelles présupposent un individu pensé comme une entité autonome, et reproduisent de surcroît un type d'échange qui est celui du monde marchand. Cette distinction se trouve chez Hegel (dont Mead s'inspire très probablement) dans sa critique du « contrat », dans les *Principes de la philosophie du droit*.

[77] Voir Kripke [1982] et ses commentaires du problème wittgensteinien de la règle (comment savoir que la règle a été suivie ?). L'erreur de Kripke consiste à croire que le problème posé par Wittgentein est un « problème sceptique », auquel il croit pouvoir apporter une « solution sceptique » à la Hume.

Sur quoi ces perspectives débouchent-elles dans le champ social et dans celui des sciences sociales ? À première vue, les sciences sociales sont de nature à apporter un éclairage sur ces questions, en ce qu'elles tendent elles-mêmes à « anthropologiser » les questions philosophiques. La sociologie des sciences, par exemple, plaide dans ce sens. Ce n'est cependant pas exactement sous cet angle que la question se pose, si du moins il s'agit de mesurer les *conséquences du pragmatisme* pour les sciences sociales elles-mêmes[78]. Plusieurs remarques s'imposent à cet égard. La première concerne les théories sociologiques et ce qu'elles doivent ou sont susceptibles de devoir aux idées que le pragmatisme conteste dans le champ philosophique, en particulier les dualismes qui s'y trouvent incorporés et le modèle du vrai (au moins dans ses effets) qu'elles en ont parfois hérité. La seconde concerne plus spécifiquement le champ que le pragmatisme ouvre à la recherche dans ce domaine, jusque dans les choix méthodologiques qui y sont adoptés, et les conséquences qu'on peut en attendre sur le plan de la critique sociale et de la théorie politique.

Les sciences sociales, d'un point de vue théorique et méthodologique, offrent un paysage contrasté. Historiquement, elles ont été divisés par des choix qui dépendent pour une large part de l'opposition introduite par Dilthey entre « expliquer » (*erklären*) et « comprendre » (*verstehen*). Les sociologies d'inspiration durkeimiennes se situent clairement, en raison de ce qu'elles doivent au positivisme, du côté de l'explication, c'est-à-dire plus précisément des « faits » et des méthodes aux termes desquelles, selon l'expression du Durkheim dans *Les règles de la méthode sociologique*, il convient de « traiter les faits sociaux comme des choses »[79]. Les sociologies « compréhensives », comme la sociologie wéberienne, se situent du côté de la « compréhension », en ce qu'elles intègrent à leur approche la « signification » des phénomènes sociaux qu'elles s'attachent à étudier (l'étude des rapports du capitalisme et du protestantisme, dans la sociologie de Max Weber en constitue, de ce point de vue, un exemple paradigmatique). Bien entendu, cette séparation est loin de rendre compte de toutes les inspirations qui ont animé la sociologie, depuis qu'Auguste Comte en a forgé le mot. Néanmoins, si une chose s'en dégage, c'est que la question de la « conscience » ou du « Soi », comme on voudra, en a été l'une des pierres de touche. Les sociologies qui, notamment (ce qui concerne aussi bien les théories marxistes), ont privilégié (cela vaut aussi pour l'histoire[80]) les « structures » ou les phénomènes de « champ », comme dans la sociologie de Bourdieu, ont ou bien subordonné la « conscience » à l'idéologie (comme effet spécifique des structures) ou bien l'ont dissoute dans le jeu des structures comme telles (dans ce dernier cas, le comportement individuel, voire collectif, devient l'actualisation de lois de structures qui bénéficient d'un statut ontologiquement premier. Celles qui ont ménagé une place à la conscience, se sont certes dispensées d'une telle dissolution, mais elles ont été conduites à faire une place à l'idéologie (le protestantisme par

[78] Il ne s'agit pas de mettre au jour les conditions de type social ou anthropologique qui marquent la connaissance dans ses choix et ses évolutions, ni d'aborder ce débat qui concerne, au fond, l'autonomie de la science. La manière dont ces conditions sont abordées, quel qu'en soit l'intérêt (chez Mary Hesse, par exemple, chez Latour ou, chez d'autres auteurs), pose la question de savoir à partir de quelle conception du *social* on s'y emploie. Il s'agit davantage d'apprécier à partir de quel type de méthode et de quels présupposés œuvrent les sciences sociales, et de circonscrire corrélativement en faveur de quelles options une inspiration pragmatiste pourrait plaider. Les travaux de Luc Boltanski, en France, permettent de s'en faire une idée, ainsi que ce qui s'est développé autour de l'ethnométhodologie (cela dans les options qui ont effectivement cours, comme ce fut le cas au sein de l'Ecole de Chicago).

[79] L'étude la plus typique, à cet égard, et quant au statut du « soi » qui s'y trouve présupposé, est sans nul doute celle que Durkheim a consacrée au suicide. Le « coefficient » (la propension au suicide) attribuable à un individu dépend intégralement de son coefficient d'intégration et de facteurs de différends ordre qui y contribuent ou pas. Ce coefficient est plus élevé en hiver qu'en été, par exemple, dans les pays du nord que dans les pays du sud, chez les militaires en retrainte que chez les militaires en activité, etc. L'un des problèmes, comme on le verra succinctement, est qu'une sociologie qui fait appel à ces principes, tout comme une sociologie fondée sur des descriptions « structurales », indépendamment des phénomènes qu'elle peut effectivement prétendre mettre en lumière, se heure à une limite, celle de l'incapacité où elle se trouve de rendre intelligible les changements qui s'opèrent dans le champ social, et la part que les individus peuvent y prendre en tant que leurs actions se conjuguent à celles des autres individus.

[80] C'est le cas de l'histoire d'inspiration marxiste et de l' « Ecole des Annales ». Une réaction a été marquée par un « retour au récit », sur des bases de type ethnologique (Leroy-Ladurie, dans le contexte français. Aujourd'hui, à côté de certains sociologues, des historiens comme Gérard Noiriel, ont trouvé dans le pragmatisme un instrument de renouvellement méthodologique et philosophique [je précise que toutes les remarques de ce genre, en note, ne représentent que quelques indications rapides qui demanderaient à être développées, argumentées et nuancées].

exemple, dans l'approche weberienne du capitalisme) qui reste mystérieuse (un effet d'une « religiosité », par exemple, inhérente à la personne humaine, aux sociétés humaines ?), et surtout à installer les sociétés au cœur d'une division qui oppose le champ des faits ou de la « rationalité » à celui des « valeurs »[81]. Ce qui signifie, pour aller vite : 1) qu'elles se rendent solidaires de dichotomies qui viennent prendre leur place dans la longue série des dualismes philosophiques ; 2) qu'elles introduisent de toute façon une discontinuité entre la nature et la culture, et entre les formes de conscience qu'elles postulent et les conditions de l'action[82]. En d'autres termes, elles trouvent leurs limites dans l'incapacité de fournir une « théorie de l'action » et une théorie des normes qui ne se résume pas à la dichotomie des *faits* et des *valeurs*.

Si l'on songe à nouveau aux perspectives que Dewey et Mead ont permis d'entrevoir, on voit peut-être mieux, maintenant, en quoi les sciences sociales sont restées solidaires de présupposés qui reproduisent un modèle représentationnaliste (la conscience, qu'elle soit intégrée ou congédiée, voire élevée, comme dans la sociologie durkheimienne, au statut de « conscience collective, est pensée sur le modèle de la *représentation* et non pas sur un modèle *interactionniste*, et d'autre part qu'à la différence du pragmatisme, elles restent étrangères à ce qui se laissait déjà entrevoir dans la définition de la croyance comme « habitude d'action » et dans la notion de l'enquête (*inquiry*), comme processus en œuvre dans la fixation de la croyance, et par conséquent dans toutes les « situations » ou des croyances sont impliquées, sans distinction préalable des types de croyances concernées[83]. Il y a une corrélation entre le paradigme de la « représentation » et la sous-estimation, la secondarisation ou l'ignorance de l'action. L'incapacité d'intégrer cette dernière tient essentiellement à un modèle de l'esprit – et de la règle – qui est celui de la « représentation », et au regard duquel les « actions » s'y trouvent enveloppées, tout en ne pouvant pas vraiment leur être reliées. La question wittgensteinienne de « comment suivre une règle » peut à cet égard être tenue pour significative des problèmes ici en jeu[84].

---

[81] C'est le problème auquel s'est attaqué primitivement Habermas, et auquel réponde le concept d' « action communicationnelle ». Mead et Wittgenstein y ont contribué en permettant à Habermas, selon son propre aveu, de dépasser les limites de l'herméneutique et d'une philosophie sociale marquée par la distinction wéberienne de la sphère de la rationalité (instrumentale) et de celle de l'éthique et des valeurs.

[82] Si l'on en veut un exemple, il suffit de penser à la distinction qu'établit Claude Lévi-Strauss en faisant appel à la « règle » (tenue pour universelle) de l'interdiction de l'inceste, sorte de « règle des règles » et condition de l'exogamie, par opposition aux « lois de la nature ». L'*échange* (« des biens, des mots et des femmes ») marque une discontinuité par rapport à la « nature » qui est la condition de la « culture ».

[83] Si la croyance doit être conçue comme une « habitude d'action », le champ des croyances s'étend à toutes les situations dans lesquelles des croyances sont impliquées, et par conséquent les qualifications qui déterminent les croyances eu égard à la place qu'elles prennent dans des institutions ou des divisions sociales ne peuvent être comprises qu'à la lumière du jeu des croyances et non pas les croyances à partir de ces qualifications, sans quoi il faudrait leur attribuer un statut a priori ou une détermination causale dont on ne voit pas les sources, sauf à donner un statut ontologique aux structures qui paraissent les régir, selon un déplacement typique consistant, comme Dewey l'a mis en lumière, à prendre les effets pour des causes et les causes pour des effets.

[84] Si l'on transpose les questions abordées dans les remarques qui précèdent, sur le plan de la conception de la règle impliquée dans le type de « normes » mises en jeu dans nombre de conceptions du lien social, on constate que le modèle en est celui de prescriptions qui ne mobilisent pas réellement l'*action* des individus, et qui, dans la conscience qu'ils peuvent en avoir, apparaissent plutôt sur le mode des reflets que produisent les miroirs déformants. On y trouve des « règles », mais le problème de l'application de la règle n'y est pas clairement posé (il est plutôt présupposé) ou alors, comme cela est le cas dans la sociologie de Pierre Bourdieu, il se résout dans des dispositions (*habitus*), liées à des conditions et à des phénomènes de « champ » qui permettent sans doute de rattacher l'application à des « critères », mais sans que l'on voie très bien comment ils opèrent. Cette conception « dispositionnelle » s'apparente, par certains côtés, à ce qu'indique la conception de la croyance comme « habitude d'action », ainsi qu'à la manière dont Mead conçoit l'émergence et le statut des normes dans le jeu des actions et des réponses (des interactions), sur un modèle behavioriste ; elle permet aussi d'éviter de penser que l'application de la règle fait appel à des « interprétations » (idée dont Wittgenstein montre précisément l'absurdité). L'approche de Mead présente toutefois deux avantages dont se privent beaucoup d'autres théories : 1) elle contient le type de distinction que Robert Brandom a introduit entre un staut « implicite » et un statut « explicite » de la règle, à la différence des modèles sociologiques qui identifient les règles à un statut explicite (le « régulisme dont parle Brandom dans son livre *Making It Explicit* ; 2) en pensant les actions dans un présent qui se définit par rapport à un futur (des effets) qui s'y trouve enveloppé, elle laisse ouverte la possibilité de changements qui leur confèrent (socialement parlant) une dimension « créative ». Cette « créativité », pour reprendre un terme qui se trouve chez Mead et qui est aujourd'hui repris par Hans Joas [1995] est un élément différentiel majeur, dans ce qui oppose le pragmatisme à la plupart des théories du social ; elle tient à une philosophie de l' « événement » qui a ses sources chez Dewey, et à ses sources darwiniennes. La problématique de l'*explicitation* de la règle, mise en lumière par Brandom est présente chez Mead, bien qu'elle ne soit pas formulée dans les mêmes termes. Les règles ou si l'on préfère les normes (je ne distingue pas) existent d'abord à l'état

L'individu dans la démocratie

Si ces remarques sont exactes, il en résulte une vision aux termes de laquelle la question du *lien* social ne se distingue pas des ressources de l'*action* socialisée, laquelle inclut le *langage* et le *soi* comme deux éléments majeurs. Les philosophies qui ont privilégié l'*intériorité*, et par conséquent le modèle du « miroir de la nature » critiqué par Rorty, celles qui s'en sont remise au langage et à une théorie corrélative de l' « image », comme le Wittgenstein du *Tractatus*, celles enfin qui, sur un plan plus spécifiquement politique, ont eu recours au modèle du « contrat », ont ainsi ignoré cette part de l'*action* et des fonctions qui lui sont liées, en nourrissant une série de dualismes dont, souvent, les sciences sociales n'ont pas su faire l'économie.

C'est probablement l'une des raisons qui a conduit l'anthropologie naissante à établir des distinctions comme celles qui mobilise Lucien Lévy-Bruhl lorsqu'il parle d'une « mentalité primitive », comme si les sociétés et les cultures se laissaient caractériser par un « esprit » qui leur serait propre, et qui serait de surcroît d'inégale valeur dans son rapport à la « vérité » ou à l' « objectivité ». Bergson observait à juste titre dans *Les deux sources de la morale et de la religion* que si les « primitifs » nous semblent si différentes, c'est faute d' « avoir appris ce que nous avons appris »[85]; les croyances (y compris religieuses) devaient être appréciées à leur *fonction* dans ce qu'on pourrait presque appeler une « forme de vie ». Wittgenstein, à qui l'on dit cette expression, n'aurait pas dit autre chose et ce qu'il suggère dans ses *Remarques sur le "Rameau d'or" de Frazer* est également de nature à nous dissuader de raisonner en termes de « vérité » et de « représentation ». Les croyances religieuses ne sont pas des « représentations » dont on aurait à apprécier l'exactitude ou l'inexactitude ; quant aux croyances ou aux préjugés qui nous semblent caractériser des hommes ou une culture (dans la « représentation » des choses qui s'y manifeste), dès lors qu'on s'y intéresse sous un autre angle, celui de la place qu'ils peuvent avoir dans un contexte d'habitudes et d'usages, on s'aperçoit aisément qu'ils peuvent se révéler présents dans des contextes culturels en apparence très différents, y compris le nôtre[86].

Faut-il donc opter pour un relativisme assumé, comme Clifford Geertz, par exemple, ou pour un « ethnocentrisme » à la Rorty ? Je me contenterai de renvoyer aux débats que ces questions ont suscités[87]. Pour terminer, j'esquisserai quelques remarques qui prolongent les présentes réflexions sur le terrain de la démocratie. L'intérêt des perspectives ouvertes par Mead et par Dewey est de permettre de poser les questions relatives à la démocratie autrement que comme concernant une « forme de gouvernement » et de poser sous un éclairage original le problème des rapports du « privé » et du « public ».

Dewey a très souvent insisté sur le fait que la démocratie n'est pas seulement une « forme de gouvernement » (parmi d'autres). La manière dont celle-ci est abordé, dans la philosophie politique et dans les débats qui la concernent, tend au contraire souvent à y voir une forme de gouvernement, caractérisée par un certain type de constitution et par des modes d'organisation somme toutes optionnels, qui peuvent se comparer à d'autres. Dans ce genre de débat, l'analyse marxiste s'est souvent mesurée à l'aune de la lutte des classes, et le « libéralisme » politique – qui souvent n'a pas grand chose à voir avec la philosophie du libéralisme, née de Locke et de ses successeurs, a souvent rivalisé avec le marxisme en se réglant sur un modèle économique qui privilégie le « libre échange ». Les conceptions centrées sur l'individu et le contrat sont ainsi entrées en opposition avec des visions qui privilégient l'Etat ou avec des conceptions de type « communautarien », dans les termes d'une antinomie qui, chez Hegel, opposait déjà l'Etat et la société civile, et devait se dépasser dans le concept hégélien d' « Etat moderne »[88].

---

implicite, au cœur de l'agir en tant qu'agir social. C'est même un trait majeur du « behaviorisme social » de Mead, ce qui veut dire aussi que la distinction habituelle du « fait » et de la « norme » y est neutralisée.

[85] Cf. H. Bergson [1932].

[86] L. Wittgentein [1931].

[87] Voir C. Geertz, [1973].

[88] En un sens, le débat entre Rawls et des auteurs comme Charles Taylor ou McIntyre, à la suite de la publication de la *Théorie de la justice*, du premier, a donné un prolongement à ces oppositions dans un contexte politique et philosophique plus récent. Dans

Dewey et Mead occupent une place à part dans ce débat, en ce que la démocratie est pour eux l'expression, sur un plan politique, du type de rapports en jeu dans l'agir social. Mead consacre par exemple plusieurs pages à la démocratie et à la Révolution française, pour montrer que le sens de l'égalité qui leur est associé n'a rien à voir avec un choix facultatif ou avec un « contrat » qui caractériserait tel ou tel type d'organisation politique à un moment de son histoire[89]. C'est pourquoi, aussi, comme Rorty s'est attaché à le montrer dans le contexte des discussions sur lesquelles la *Théorie de la justice* de Rawls a débouché, il y a une « priorité de la démocratie sur la philosophie »[90]. De même que ce qui s'inscrit dans le champ de la signification et qui en résulte ne peut pas être situé au principe des actions humaines et des engagements qui leur sont liés, la philosophie n'est pas en mesure, sauf par une inversion de priorités, de valider, parmi ces idées, quelque principe que ce soit (celui du *Self,* par exemple, défini par telle ou telle propriété, censé être arbitrairement ignoré par le principe rawlsien du « voile d'ignorance ») auquel la démocratie ou nos formes d'organisation devraient se régler, et qui permettrait ainsi de faire le partage entre ce qui s'y révélerait d' « authentique » ou d' « inauthentique ».

Ce n'est donc pas, à proprement parler, que la démocratie soit ce que nous connaissons de mieux, c'est plutôt que la question de la démocratie passe celle de nos préférences et des modes de gouvernement, même si, bien entendu, il faut bien qu'elle s'incarne dans des choix de modes de gouvernement qui engagent eux-mêmes des choix pour lesquels il n'existe pas de principe *a priori*. La démocratie est en ce sens une « expérience » et seules les meilleures chances dont l'épanouissement humain ou l'espoir social peuvent bénéficier sont à même d'orienter ces choix. La démocratie, pour cette raison, aux yeux des pragmatistes, se recommande de l'avenir sur lequel elle s'ouvre ; d'où l'importance qui y revient à l'éducation.

On observera que cette conception fait une place à l'individu tout à fait centrale, bien que ce soit de manière différente de celles qui nous sont familières. La notion du « soi » qui a retenu notre attention permet de le comprendre. Il n'existe pas de société qui ne soit composée d'individus, et en ce sens le soi en est nécessairement partie prenante, comme nous l'avons déjà vu. L'individu, défini comme soi en est la pierre de touche. La finalité des démocraties est de contribuer à l'épanouissement des soi qui les composent, dans un sens inclusif qui n'implique pas de différences de principe entre eux. La sphère du « privé » et celle du « public » s'y conjuguent. Une question devient dès lors de savoir comment. Le « privé » doit-il se voir reconnaître une autonomie par rapport au « public » ? Si oui en quel sens ? D'autre part, le « public » doit-il intégrer ce qui relève du « privé » ou lui est associé et comment ? Faute d'entrer dans un examen de ces questions, on observera que c'est précisément parce que ces deux pôles se conjuguent et ne peuvent être rigoureusement dissociés (bien que les soi se manifestent dans leurs différences) que l'ensemble que forment les individus n'a rien à voir ni avec une collection ni avec une masse, et que le « public » n'en est par conséquent pas l'addition. Le « public » s'actualise comme tel dans des « situations » où des sois interagissent ; on ne peut pas en recueillir une « image » dans des sondages ou dans des enquêtes statistiques qui reposent précisément sur une mise entre parenthèses des « situations » ou les soi se déterminent et s'engagent par rapport à des actions (leurs actions et celles des autres)[91].

Richard Rorty, dans son livre *Irony, Contingency and Solidarity*, a soutenu une vision du « privé » qui en accentue l'autonomie au point de se situer dans une dimension quasi antinomique par rapport à la « solidarité ». Il y voit une dimension majeure de la démocratie et des perspectives qu'elle ouvre sur l'épanouissement de chacun. En cela, il est fidèle à une « conséquence » de la démocratie liée à la place

---

un autre ordre d'idée, le livre de Jacques Rancière [2005], en même temps qu'il en dresse un tableau qui apparente les démocraties actuelles à des oligarchies, met clairement en lumière les sentiments que la démocratie a inspirée à des auteurs issus de l'extrême gauche marxiste, bien au-delà de la critique de Marx lui-même et de ce qu'il soulignait en critiquant la notion moderne de « droit », et en mettant en relief le rôle des idéaux démocratiques dans le contexte des ambitions hégémoniques de la classe bourgeoise.

[89] Cf. Mead [1934].

[90] Cf. Rorty [1990].

[91] Cf. J. Dewey [1927].

qu'y occupent les soi ; on peut toutefois se demander si cette conception n'aboutit pas à dénouer le lien que Dewey et Mead posaient entre ce qui appartient à la vie de l'individu et le définit dans sa différence, et d'autre part ce qu'il doit à sa participation à une communauté, et cela au double sens du verbe « devoir ». Il est difficilement concevable que la vie du « soi » puisse à ce point — ne fût-ce que dans la sphère privée, c'est-à-dire celle de l'intimité — se couper de ce qui l'engage dans un langage et un agir commun. On rencontre ici un paradoxe relativement comparable à celui qui se fait jour chez Richard Shusterman dans l'idée d'un « souci de soi » qui, quoique centré sur le corps et l'expérience immédiate – ce qui n'est pas le cas chez Rorty, comme nous l'avons vu – réinstalle l'individu dans un horizon coupé des rapports et de la solidarité qui confèrent à son expérience un sens. Ces questions sont ouvertes. Les quelques remarques qui s'y rattachent n'ont pas d'autre but que de les mettre en lumière et de les poser.

Conclusions : perspectives critiques

Les trois chapitres qui précèdent visaient à esquisser les contours d'une naturalisation qui, au sein du courant pragmatiste, trouve ses premiers points d'application dans une philosophie de l'enquête et de l'expérience dont Darwin a été l'inspirateur. Cette « naturalisation », primitivement destinée à prendre congé des dualismes que la philosophie n'a cessé de multiplier au cours de son histoire, trouve son principe dans une continuité qui consiste à mettre au premier plan les actions et les interactions qui ont leurs racines dans les échanges des organismes avec leur milieu, se prolongeant dans les conditions auxquelles sont subordonnés, *logiquement* et *historiquement*, selon l'expression de G. H. Mead, le lien social, l'esprit et le soi.

Les problèmes habituellement abordés dans la philosophie de l'esprit leur sont étroitement liés ; ils y sont même très précisément impliqués. La question de l'intention, de ce qui fait d'une action une action, celle des rapports du physique et du mental, des règles, de l'intérieur et de l'extérieur, constituent une pièce maîtresse de ce que Dewey a investi dans sa philosophie de l'expérience, autant que de ce que Mead a voulu construire à partir de ce qui en constitue le prolongement sur un plan spécifiquement social. Au rang des conséquences qu'il semble permis d'en tirer, il y a donc le lien étroit qui associe l'agir, le rôle des gestes et du langage, la rationalité qui en émerge, à une conception de l'esprit résolument externaliste et sociale. Et de ce point de vue, l'accent mis par Dewey, puis par Mead, sur l'*événement*, le rapport au temps et les anticipations qu'il intègre dans des processus tissés d'interactions, l'emportent de beaucoup sur ce que la philosophie a toujours tendu à penser en termes d'*espèces* ou d'*essence*, en confiant à l'esprit des vertus de *représentation*. « Mind », suggère Dewey, dans *L'art comme expérience*, est d'abord un verbe, avant d'être un substantif.

Il n'existe pas, à l'heure qu'il est, de philosophie pragmatiste de l'esprit *stricto sensu*, et ce serait une erreur d'y voir une lacune[92]. Si une chose se dégage du parcours auquel nous nous sommes efforcés, c'est qu'une approche pragmatiste de l'esprit ne se dissocie pas d'une philosophie de l'*action* qui ne peut être elle-même que *sociale*. Ce sont, bien entendu, les individus qui agissent, et qui sont les moteurs de l'action, mais leurs actions, dans les « situations » qui en définissent la signification, les potentialités et les enjeux, sont investis de ce qui appartient au social. Le « soi », auquel Mead a donné un sens nouveau, en l'intégrant aux conditions qui voient émerger le langage et la société, ne peut en être dissocié. C'est ce qui distingue, nous l'avons vu, la philosophie sociale pragmatiste, de l'inspiration et des présupposés qui hantent les sciences sociales, depuis le début, et qui recueille l'héritage du positivisme, dans sa récusation de la psychologie. Le « behaviorisme social » de Mead est la voie que le pragmatisme a empruntée pour soustraire l'analyse du langage et de la société aux dualismes dans lesquels les sciences sociales se sont souvent enfermées en se plaçant dans l'impossibilité de penser en même temps l'individualité et les formes d'organisation collective ou en condamnant la « conscience » au mythe ou à l'idéologie, c'est-à-dire à des représentations « fausses » ou « illusoires » de la réalité. La conception de l'esprit qui fait appel à des facultés de représentation, présumées « vraies » ou « illusoires » est en quelque sorte le tribut que la philosophie a payé aux « fantômes dans la machine » que Ryle ou Wittgenstein ont légitimement mis à nu et critiqués. C'est pourquoi le livre de Richard Rorty : *Philosophy and the Mirror of Nature* peut être crédité d'une importance qui dépasse largement le seul champ de la philosophie et en achèverait pour ainsi dire la déconstruction. Ce qui s'y indique, comme Hans Joas l'a bien vu, concerne les présupposés dont les sciences sociales doivent se débarrasser si elles doivent servir les besoins de l'action.

De ce point de vue, il serait opportun de mesurer le chemin qui leur reste à parcourir, pour dépasser les limites d'une philosophie *internaliste* de l'esprit et lui substituer un programme résolument *externaliste* qui se mesurerait pour ainsi dire à des « effets pratiques », et se doterait des ressources d'une

[92] Il faudrait, pour en juger, plus précisément, se tourner vers les philosophies qui ont pris un parti « externaliste ».

critique sociale en voie d'exténuation. Ce sont ces deux points que nous aborderons brièvement pour conclure[93].

Les voies en ont été partiellement tracées par la philosophie hégélienne, dans sa problématisation de l'*intérieur* et de l'*extérieur*, par la contestation wittgensteinienne des mirages de la première personne, et par G.H. Mead, non sans résonances, d'ailleurs, avec Wittgenstein et Hegel. Dans les trois cas, du reste, bien que de façons différentes, c'est la question de l'action qui est au centre de celle de l'esprit. La ligne de partage, par rapport à ce qui entre aujourd'hui dans le champ de l' « esprit », paraît résider dans la mobilisation de la psychologie et des sciences cognitives, en un sens et selon des méthodes qui diffèrent beaucoup de celles qui ont cours aujourd'hui, même chez Dewey et chez Mead, dont on sait qu'ils articulaient à leur réflexion des recherches psychologiques que la philosophie a peut-être inopportunément congédiées au titre du « psychologisme ». Il se peut que la phénoménologie porte une responsabilité dans cette mise au ban de la psychologie et dans le partage qu'elle a ainsi instituée dans le champ de la réflexion, reproduisant ainsi les vieux dualismes qui assuraient à l'esprit son autonomie et du même coup son impossible insularité. À s'installer dans l'espace de cet écartèlement, on pourrait dire que la psychologie et les sciences cognitives le maintiennent à leur manière ou bien, comme le suggérait autrefois Jean Piaget, que leur programme continue à relever d'un pari, et par conséquent d'une hypothèse qui demande encore à être confirmée. Le plus important n'est peut-être pas là. Comme le pensait Wittgenstein à propos du behaviorisme, les entreprises de réduction qui se déploient dans les sciences ont leur légitimité, en tant qu'elles s'engagent dans une voie de l'enquête qui apporte sa part d'intelligibilité. Elles deviennent problématiques lorsqu'elles franchissent le pas qui les conduit à voir dans leurs résultats, une fois de plus, une « image » de la réalité, c'est-à-dire lorsqu'elles confèrent une signification ontologique et exclusive à leurs résultats. Il y a, en ce sens, un réductionnisme méthodologique, probablement nécessaire, et un réductionnisme philosophique qui non seulement ne peut se recommander du premier, mais qui a pour effet, conformément à une idée de Peirce, d' « entraver la voie de la recherche ».

Ce réductionnisme, par principe, ne peut réellement intégrer l'action, et par conséquent la capacité des agents à agir dans et sur des situations qui font partie de leur expérience. C'est en ce point que la psychologie flirte avec ce que G. Canguilhem avait diagnostiqué dans un article célèbre, en la soupçonnant d'exercer et de fournir des instrument de contrôle social[94]. Les sciences psychologiques et sociales ont toujours été prises dans ce dilemme et elles le sont peut-être plus que jamais : œuvrer à une compréhension qui éclaire et facilite les moyens de l'action, y compris en fournissant les instruments d'une critique sociale, ou bien au contraire les entraver et les contrôler. Cette différence, qui concerne donc les chances d'une pensée critique dans le champ du savoir et dans le champ social, recoupe celle que John Dewey intégrait à sa conception du public et de la démocratie : le « public » définit une configuration de rapports qui s'inscrivent dans la dynamique des interactions entre les individus dans un champ social donné ; il se différencie de l' « opinion », c'est-à-dire de cette abstraction qui consiste à faire la somme (ou à la projeter) des opinions qu'expriment les individus sur un sujet donné, à partir de paramètres qui n'en constituent au mieux qu'une image. Cette opinion, recueillie dans les sondages n'est pas l'opinion, et elle n'est pas le public. Ce qui lui fait défaut, c'est ce que Habermas a thématisé à partir de sa notion d'espace public, comme espace d'interlocution, et comme espace de « discussion sans contrainte ». Si ce problème se pose crûment aujourd'hui dans les démocraties, y compris celles qui sont en apparence les plus « avancées », c'est parce que les normes de la communication qui y président sont celles de l'opinion canalisée et formatée par les principes d'un fonctionnement qui consacre l'individu atomisé, soustrait aux potentialités de l'agir social[95]. À leur manière, les sciences de l'esprit, lorsqu'elles excèdent leur champ restreint de compétence, y contribuent. La déperdition des formes de solidarité qui n'épousent plus désormais que les capacités uniformes de réponse à l'offre marchande, y compris dans le « travail marchandise », en constituent un aspect important. L'organisation du travail, contraint par la chaîne des rivalités qui s'y sont installées, avec pour contrepartie une idéologie de la « créativité » qui la renforce, s'est

[93] Cf. P. Steiner [2010].
[94] G. Canguilhem [1958].
[95] Sur ces questions, je me permets de renvoyer à Cometti [2016].

étendue à l'espace social dans sa globalité, quitte à abandonner à l'invisibilité la multitude des laissés pour compte qui, parce qu'ils en sont privés voient également se dissoudre les formes élémentaires de reconnaissance à défaut desquelles le « social » se vide de sa substance[96]. Les seuls instruments de reconnaissance qui en émergent sont alors celles de la « distinction » qui opère dans l'argent et dans les images qu'il diffuse à grande échelle, grâce aux ressources de la publicité et de la médiatisation.

On comprend peut-être pourquoi les questions qui touchent aux sciences sociales et à leurs capacités d'analyse critique ne peuvent être indifférentes. L'une des questions qui se posent est donc finalement toujours celle de savoir quel est exactement l'individu qu'elles s'attachent à cerner, et qu'en un sens elles promeuvent. L'esprit qui commande les analyses de la philosophie de l'esprit et des sciences cognitives, au-delà de ce qui les légitime méthodologiquement, de quoi est-il fait exactement ? De quel esprit s'agit-il ? « L'esprit n'a pas d'esprit », suggère Ulrich dans *L'homme sans qualités* de Musil et l'homme est une « substance moralement colloïdale »[97]. Je doute que ces assertions puissent servir de programme à une philosophie de l'esprit qui, inspirée par un autre souci de « naturalisation » que celui qui nous a guidé jusqu'ici, semble s'employer à lui en fournir une, même si, bien entendu, il ne fait pas l'ombre d'un doute que ce qui s'accomplit dans les actions et les situations où se forge la colonne vertébrale de l'homme et des sociétés ne se conçoit pas indépendamment des flux nerveux, des échanges bio-chimiques et des processus qui mobilisent légitimement l'attention de la neuro-biologie. La question que tout cela laisse passablement dans l'ombre est celle des « significations » qui, à moins qu'on ne les loge définitivement dans le « cerveau », sont impliquées dans les formes les plus élémentaires d'actions et de transactions qui donnent un sens « social » aux situations dans lesquelles des organismes sont impliqués, dans un double échange entre eux et avec leur milieu.

Deux sens de la naturalisation entrent ici manifestement en concurrence ; l'un se règle sur une conversion méthodologique dont les sources remontent aux tentatives qui se sont opérées dans la psychologie de la fin du XIX^e^ siècle et au sein du courant positiviste. L'inspiration en est expérimentale : aborder les processus qui peuvent se voir attribuer les traits du mental à partir des méthodes en usage dans les sciences naturelles ; l'autre est plus spécifiquement darwinienne ; elle les inscrit dans le schéma général de l'évolution. Sur ce dernier plan, le pragmatisme est certainement la philosophie qui s'est efforcée d'en tirer les conséquences de la façon la plus déterminée. L'action en a été le nerf majeur et la manière dont Mead aborde la question du soi en représente certainement un pas décisif s'ouvrant précisément sur une philosophie de la société et sur une sociologie qui en réintègre la fonction dans sa compréhension des situations et des formes d'organisation sociale. C'était déjà toute la différence entre les travaux d'un Malinowski et ceux qui ont vu le jour dans le fil de la sociologie française à partir de Durkheim, y compris chez Mauss dont on sait à la fois la fécondité et le rôle qu'il a joué dans l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss. S'y expriment aussi deux philosophies de la règle. Les rapports qui, au sein d'une culture donnée, régissent les relations entre les hommes et les femmes, par exemple, sont définis de telle manière que la conscience que les individus en ont ou peuvent en avoir sont autant d'itérations d'une règle (celle des rapports de parenté) qui rend relativement contingents les contenus susceptibles de s'y loger. La « signification » qu'ont pour les agents tels ou tels comportements, parmi ceux qui s'y rattachent, est régie par des règles de structure. La syntaxe y prend le pas sur la sémantique, conformément à un modèle que la linguistique structurale s'est efforcée de mettre en œuvre. L'autre philosophie de la règle qui en constitue le pendant – et qui procède d'un modèle pragmatiste – est celle que l'on trouve chez Dewey, chez Mead et chez Wittgenstein, nonobstant certaines différences : elle fait des « significations » le nœud du problème, et se refuse à les enfermer dans un « corps de règles » dont elles ne seraient que les dérivées. Il y a longtemps, dans les années soixante, au moment où la philosophie des structures, qui n'est probablement qu'une version de plus de l'idéalisme et des dualismes qu'il renferme au prétexte de les surmonter, emportait l'adhésion de la plupart des esprits, c'est un linguiste : Tullio de Mauro qui, dans un livre précisément consacré à la sémantique, s'attachait à mettre en relief, en se référant à Wittgenstein, l'autonomie de la

[96] Cf. M. Leblanc [2009] et A. Honneth [2008].
[97] Cf. R. Musil [1970].

sémantique par rapport à la syntaxe[98]. On peut se demander si, d'une certaine manière, le modèle de naturalisation qui emporte la plupart des suffrages, ne reproduit pas cette situation d'une naturalisation de la syntaxe plus que de la sémantique. C'est pourquoi les réflexions de Dewey et de Mead sur les « significations » et le langage prennent un relief particulier dans ce contexte.

Mais puisqu'une partie de la question concerne aussi l'image du social et de ses potentialités critiques, il ne serait pas envisageable de terminer sans s'arrêter quelques instants sur ce dernier point. Le pragmatisme de Dewey n'a pas seulement eu pour ambition de remplir une fonction critique qui s'est abondamment illustrée dans son œuvre comme dans ses implications personnelles ; il en fait la vocation de la philosophie, jusque-là obscurcie par ses prétentions fondationnelles et son essentialisme. Il en va différemment de sciences sociales. Non pas que leur vocation s'y oppose. Elles sont en principe de nature à fournir des instruments d'analyse et un type de recul qui s'y prête. Ce qui s'y oppose ressemble plutôt à ce qui, en philosophie, tend à accentuer le poids des structures ou des institutions – au sens sociologique du terme – sur les actions et les capacités d'action des individus. Ce problème est au cœur de ce que nous avons essayé ici de mettre en relief. Il concerne la place donnée à celles-ci dans les processus sociaux et dans la constitution des normes, et par conséquent celle qui est réservée (implicitement ou explicitement) aux ressources du soi dans les situations (les conflits, les tensions) qui appartiennent à l'expérience individuelle socialisée, pour ne pas dire socialisante. Une sociologie pragmatiste, à la différence de beaucoup d'autres, intègre la conscience individuelle (dans son rapport au temps) à ses analyses et à la description qu'elle en propose. Elle ne la dissout pas dans le jeu des structures et de l' « idéologie » ; elle leur accorde en un sens la confiance qui lui a la plupart du temps été refusée, au nom d'une méfiance à l'égard de l' « immédiat ». Elle est, par là, mieux à même d'en saisir les potentialités et de mesurer l'écart qui s'y fait jour dans un présent qui, d'une manière ou d'une autre, y compris de façon indéterminée, y trouve sa signification. Il est légitime de penser que les ressources critiques des sciences de la société y puisent ou sont susceptibles d'y puiser l'une de leurs conditions, même si ces ressources sont en partie dévoyées par l'appropriation à laquelle elles doivent faire face, au bénéfice du « spectacle », du désir médusé par les jouissances et les appétits réglés de la consommation, et des motifs de légitimation que ses artisans tendent à y puiser[99].

[98] T. de Mauro [1965].

[99] Il s'agit, en un sens, d'une extension de la production de la demande à l'échelle généralisée du désir. Les modes d'appropriation et de neutralisation de la critique nous sont familiers. L. Bontanski et E. Chiapello [1999] comment l'idéologie du management s'est appropriée la « conscience artiste » et l'a transformée en une idéologie favorable à la compétition qui s'étend à toutes les fonctions, selon un modèle d'organisation du travail qui éradique les formes les plus élémentaires de solidarité, essentielles à une conscience critique. Il va sans dire qu'une analyse des situations dans lesquelles s'illustrent ces formes d'organisation du travail et le type de conscience qu'elles induisent ne peut pas être « axiologiquement neutre ». En d'autres termes, le sociologue ou le psycho-sociologue, tout comme l'ethnologue de terrain en anthropologie, est « impliqué ». Il ne peut pas se recommander de ce que Lévi-Strauss appelait un « regard lointain », même si cela ne veut pas dire qu'aucune distance ne lui est nécessaire. Mais cette distance est aussi celle des acteurs, et rien ne permet de dire qu'elle leur fasse totalement défaut.

BIBLIOGRAPHIE

BAIER A.
- [1991], *A Progress of Sentiments*, Harvard University Press.

BERGSON H.,
- [1932], *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF.

BOLTANSKI L. ET CHIAPELLO E.
- [1999], *Le nouvel esprit du capitalisme, Paris, Gallimard.*

BRANDOM R.
- [1998], *Making It Explicit*, Harvard Univerity Press..

CANGUILHEM G.
- [1958] « Qu'est-ce que la psychologie », conférence: http://psysnepap.free.fr/?p=46Paris.

CHOMSKY N.
- [1966], *Cartesian Linguistics*, rééd., Cambridge University Press, 2008.

COMETTI J.-P.
- [2010], *Qu'est-ce que le pragmatisme?* "Folio essais", Gallimard.
- [2011], *Qu'est-ce qu'une règle ?* Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

DAVIDSON D.
- [1985] "A Nice Derangment of Epitaphs", in E. LePore (éd), *Truth and Interpretation, Perpectives on the Philosophy of Donald Davidson*, 1989.
- [2001], *Inquiries Into Truth and Interpretation,* Clarendon Press, Oxford, 2d éd..

DEWEY J.,
- [1896], *"The Reflex Arc Concept in Psychology",* The Early Works, 1895-1898, ed. By Jo Ann Boysdon, Carbondale, Southern Illinous University Press.
- [1910], *L'influence de Darwin*, The Middle Works, vol. 13., The Later Works, vol. 11.
- [1920], R*econstruction in philosophy* , The Middle Works, vol. 12.
- [1922], *Human Nature and Conduct*, The Middle Works, vol. 14.
- [1925], *Experience and Nature,* The Later Works, vol. 1.
- [1934], *Art as Experience*, The Later Works, vol. 10.
- [1935], "Liberalism and Social Action", The Later Works, vol. 11.

DUMONT L.,
- [1971], *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.
- [1977], *Homo Æqualis* I: *genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.

DURKHEIM E.
- [1897], *Le suicide*, rééd., Paris, PUF, 2007.
- [1893], *De la divison du travail social,* rééd, Paris, PUF, 2013.

ECO U.

- [1968], *La estructura ausente*, Bompiani.

FRANCK D.
- [1981], *Chair et corps: sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.

GEERTZ C.,
- [1973], *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Inc., New York

GOODMAN N.,
- [1972], *Problem and Projects*, The Bobs Merrill Company.

HABERMAS J.,
- [1981] *Theorie des Kommunikativen Handelns,* 1 et 2, Suhrkamp.

HEGEL G. F. W.,
- [1820]*, Grundlinien des Philosophie des Rechts*.

HONNETH A.,
- [1993], *Kampf Für Anerkennung*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp.
- [2006], *La société du mépris*, Paris, La découverte

JAMES W.,
- [1907], *Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking,* in "Writings 1902-1910", Library of America, 1988.
- [1912], *Essays in Radical Empiricism,* rééd. Dover Publications, 2003.

JOAS H.,
- [1992], Pra*gmatismus und Gesellschaftliche Wissenschaften*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp.
- [1995], Die Kreativität des Handelns, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp.

KRIPKE S.
- [1982], *On rules and Private Language*, Wiley-Blackwell.

LEBLANC G.,
- [2009], *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF,

MARION J.-L.
- [2004], *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset.

MARX K. et ENGELS F.,
- [1846], *Die deutsche Ideologie*.

MAURO (de) T.
- [1965], *Introduzione alla semantica* (prima edizione 1965, Laterza).

MEAD G. H.
- [1932], *The Philosophy of Present*, Prometheus Books, 2002.
- [1934]*, Mind, Self and Society,* The University of Chicago Press, 1967.

MUSIL R.,
- [1970], *Der Mann ohne Eigenschaften*, éd. D'Adolf Frisé, Rowohlt, 2013.

PEIRCE C. S.,
- [1958], *Collected Papers,* Harvard University Press.
- [1878] "Comment rendre nos idées claires".
- [1879] "Comment se fixe la croyance".

PIAGET J.,
- [1967], *Logique et connaissance scientifique*, Paris, La Pléiade,Gallimard.

RANCIÈRE J.,
- [2005], *La haine de la démocratie* (Paris, éd. La Fabrique),

RAWLS J.
- [1971], *A Theory of Justice*, Harvard University Press.

RORTY R.,
- [1967], *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press
- [1979], *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press.
- [1982], *Consequences of Pragmatism,* University of Minnesota Press.
- [1989], *Contingency, Irony and Solidarity,* Cambridge Univerity Press.
- [1990], *Objectivism, Relmativism and Truth*, Philosophical Papers, vol.1, Cambridge University Press

SHUSTERMAN R., -
- [1992], *L'art à l'état vif,* Paris, Editions de Minuit.
- [1994], *Sous l'interprétation,* Paris, "Tiré-à-part", L'Eclat.
- [2000], *Pragmatic Aesthetics, Living Beauty, Rethinking Art,* Rowman & Littlefield.
- [2008], *Body Consciousness, a Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge University Press.

STEINER P.,
- [2010], "Sciences cognitives, tournant pragmatique et horizons pragmatistes", in Tracés 2008, 2, n°15.